

Revista Aragonesa de Teología

Año VII - Nº 16 - 2002

Julio-Diciembre





CAJA INMACULADA ■

ENTIDAD COLABORADORA

Revista Aragonesa de Teología

CENTRO REGIONAL
DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS DE ARAGÓN
2002

Edita:
C.R.E.T.A.
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

Dirección:
José Alegre Aragüés

Comité de Redacción:
Carlos Tartaj Sánchez
Alfonso Ortiz García
Julián Ruiz Martorell
José-María Andreu Celma

Confección y maquetación:
EBROLIBRO, S.L.

Administración:
C.R.E.T.A.
Condes de Aragón, 32
50009 Zaragoza
Tel. 976 751 134

Suscripciones:
José Antonio Escó

Impresión:
EDELVIVES
ISSN: 1135-0447
D. Legal: Z-169/95

SUMARIO

	Pág.
EDITORIAL	5
1. <i>El Cristianismo en la genealogía de la modernidad: La recuperación del sujeto desde la crítica de la modernidad política.</i> Bernardo Bayona Aznar	7
2. <i>Biblia y Predicación.</i> Javier Calvo	33
3. <i>Historia del Cristianismo en Aragón - V</i> Domingo J. Buesa Conde	55
4. <i>Mundo Rural. La lucha contra la usura. De las cofradías y gremios medievales a las instituciones de crédito en el sindicalismo católico agrario.</i> José Guarc Pérez	69
5. <i>Ramón Pignatelli, ¿un ilustrado?</i> Luisa Marco Solá	83

AVISO A NUESTROS LECTORES:

Dé a conocer nuestra Revista.

Suscríbase y domicilie la suscripción.

Envíenos los datos de su entidad bancaria junto con el número de su cuenta. Recuerde que deben ser veinte los dígitos que constituyen el conjunto de los datos bancarios. Le agradecemos que lo haga así por la facilidad que significa para nosotros el cobro de la suscripción anual.

NUESTRA DIRECCIÓN ES:

CRETA
C/ Condes de Aragón, 32
50009 Zaragoza

EDITORIAL

Terminábamos el curso con la rúbrica violenta de ETA en el Corte Inglés de Zaragoza, era su típica manera de manifestar sus opiniones y asentar su enseñanza después de un curso en el que la Iglesia española había estado en medio de la controversia por sus distintas manifestaciones y actitudes ante la violencia de un nacionalismo cada día más crecido que se siente legitimado para mantener sus posturas de muerte y destrucción.

¡Pobre Iglesia y pobre jerarquía! ¡Qué imagen va dando ante la sociedad! En cuanto los temas de actualidad se salen del ámbito de la sexualidad, ya no saben nuestros obispos presentarse con una voz y una postura común y algunos vuelven a presentar como deberes cristianos algunas cuestiones nacionalistas que pertenecen a la decisión de cada persona y que, de nuevo, algunos confunden con la conciencia moral cristiana.

Cuestiones lingüísticas, cuestiones culturales, cuestiones políticas, cuestiones muy controvertidas que corresponden a la autonomía personal vuelven a ser condicionadas y la libertad del cristiano vuelve a estar sometida a intentos de obligaciones morales que nada tienen que ver con el mensaje moral del Evangelio.

A su vez las controversias de la sociedad norteamericana sobre los casos de pederastia han mostrado claramente que a la jerarquía le falta un sentido claro del perdón y sus consecuencias políticas, porque no se trata de ocultar la realidad pero sí de asumirla con todas sus consecuencias, entre las que están los curas procesados y los acusados, que son, como todos nosotros, pecadores, y no menos hijos de Dios que los demás. Actuar al dictado de la autoridad judicial y de las presiones sociales no es la mejor manera de afirmar y proclamar el perdón.

La unidad de la Iglesia requiere con urgencia una dedicación a la formación de los creyentes para liberarlos de cargas que no les corresponden y de escándalos que no son tales pero que pueden ser vividos como si lo fueran.

Todos necesitamos conversión y cambio, también nuestros hermanos los obispos, que están menos amparados de lo que pensaban y que se van a encontrar, cada día más, en medio de la polémica en nuestras sociedades abiertas. Esperemos que sepan rodearse de quienes lealmente les ayuden y no de quienes servilmente les adulan.

Una sociedad tan distante de la Iglesia disfruta de las ocasiones que le presentamos para señalarnos, de eso ya hace mucho tiempo. Lo novedoso es que ahora son los obispos quienes están en el ojo del huracán y, en muchos casos, con razón, para disfrute de unos y sorpresa de otros. Seguimos insistiendo en la formación porque es la gran aportación que podemos hacerle a Dios para que siga contando con nosotros. Ese es el compromiso de nuestra Revista, ofrecer a sus lectores las reflexiones de quienes puedan darnos, poco a poco, un fondo de formación que nos ayude a «estar» en nuestro mundo desde la fe que profesamos.

El Cristianismo en la genealogía de la modernidad: La recuperación del sujeto desde la crítica de la modernidad política

Rev. Aragon. Teol. 16 (2002)

Bernardo Bayona Aznar

ÍNDICE

- 1. La secularización**
 - 1.1. *El proceso de secularización en la Modernidad*
 - 1.2. *El cristianismo y el proceso de secularización*
 - 1.3. *Transposición de categorías cristianas a la esfera secular*
- 2. El núcleo teórico del monoteísmo y del cristianismo**
 - 2.1. *El monoteísmo*
 - 2.2. *El cristianismo*
- 3. El sujeto de la Modernidad**
 - 3.1. *Racionalidad y subjetividad*
 - 3.2. *La afirmación de la subjetividad*
- 4. Del amor cristiano al sujeto social**
 - 4.1. *El sujeto de la ética*
 - 4.2. *El amor al prójimo*
 - 4.3. *Elección por la igualdad*
- 5. Superar la crisis de la Modernidad**
 - 5.1. *Del nihilismo a la revancha de Dios*
 - 5.2. *Del totalitarismo estatal al mercado postmoderno*
- 6. Epílogo**

Sólo se superará la crisis de la Modernidad mediante la recuperación del sujeto humano. Y, por tanto, mediante la recuperación de algunas características de la persona según el cristianismo. Es el individuo que cada uno de nosotros somos, el individuo como sujeto, también político, el que está en juego. El centro de la cuestión es el sujeto de derechos y libertades, el ciudadano concreto, responsable personalmente, no el ciudadano como hipótesis abstracta o escolástica.

El momento actual se caracteriza por la globalización de un mundo sin barreras informativas ni económicas. Y la civilización que ha conseguido extenderse

por todo el planeta e imponerse como cultura común (incluso como «pensamiento único») es la occidental, basada en la cultura europea del Renacimiento. Pero cuanto más avanza la globalización más se despersonalizan los intercambios económicos y más se separan los dos componentes básicos de esta cultura: la racionalidad tecnoeconómica y la conciencia subjetiva. Convertidos en productores y consumidores, no es tan cierto que seamos ciudadanos, actores conscientes y participantes.

En el nacimiento del mundo moderno destacan tres fenómenos históricos: primero, la Reforma, que da origen al libre pensamiento y, tras las guerras de religión, a la tolerancia y al pluralismo ideológico como rasgo permanente de la cultura occidental; segundo, la ciencia moderna basada en el método racionalista, que se aplica al conocimiento y transformación de cualquier tipo de realidad; por último, el Estado moderno como poder soberano, que tiene el monopolio de la violencia y cuya legitimidad nace del contrato entre los ciudadanos. El elemento común a los tres fenómenos, como analiza Alain Touraine, es que surgen del hombre como sujeto. Un sujeto que reivindica la libertad de conciencia y su relación directa con Dios, sin los tradicionales intermediarios sacerdotales, y que piensa libremente sacudiéndose la tutela de la Iglesia en sus relaciones con Dios; un sujeto que acuerda libremente con los demás la forma de organización política, renunciando al uso de la violencia y decidiendo las formas y los límites del gobierno; un sujeto que hace ciencia, no dictada por la revelación ni atada por argumentos de autoridad, sino conocimiento que crece ejercitando la razón y la capacidad creadora.

La crítica de la Modernidad es el rechazo de la Razón absoluta y el abandono de la concepción de la historia como progreso, a consecuencia de la crisis de las ideologías globales que están detrás de los totalitarismos del siglo XX. Pero esa crítica puede conducirnos, en el mejor de los casos, a un insuficiente pluralismo constitucional que excluye la idea de sujeto político. El paradigma de ese modelo es el liberalismo de Rawls, que he analizado en la revista *Sistema*, una filosofía tautológica que sólo aporta como conclusión lo que previamente se ha supuesto y que elude la respuesta a la pregunta fundamental por el sujeto de la decisión: ¿quién ha decidido lo que aparece como base racional de consenso? Y en el peor, puede llevarnos al politeísmo «light» de la postmodernidad, que concibe las religiones como ofertas desplegadas en el supermercado, para el autoservicio según las necesidades de sentido o los caprichos de los consumidores de modas religiosas.

1. La secularización

1.1. El proceso de secularización en la Modernidad

Lo que llamamos cultura europea es la cristalización del proceso histórico de la Edad Moderna en nuestro Continente, que puede resumirse en cuatro ideas

principales. La primera es la separación de la soberanía política y el orden religioso, la conclusión de que el orden social está producido por el hombre y no refleja ninguna esfera superior, es creación de la voluntad política no sometida a ningún Dios o Naturaleza sagrada. La segunda es el cálculo racional de los efectos de la conducta humana, convirtiendo el interés (individual o social), ajeno a cualquier finalismo predeterminado, en el principio de evaluación moral o política de aquella. En tercer lugar, la convicción de que los hombres somos iguales por naturaleza (semejantes en derechos y libertades) y desiguales socialmente, en función de las habilidades y los papeles desempeñados en la estructura racionalizada de la sociedad. Por último, la confianza en la razón como herramienta de conocimiento científico y de producción tecnológica y la confianza en la historia como ámbito de la razón y del progreso.

Estas cuatro ideas de la Modernidad se asientan sobre la secularización del pensamiento, fenómeno sociocultural de gran amplitud que tiene multitud de acepciones.

Como proceso histórico, la secularización es la separación entre la Iglesia y el Estado. La distinción progresiva de religión y política comienza en la historia del pensamiento con Marsilio de Padua, la perfecciona Maquiavelo con la teoría de la autonomía de las decisiones políticas, dotadas de justificación por sí mismas y no en función de principios morales o religiosos, y culmina con la teoría moderna del poder político por Hobbes, que da una legitimación puramente racional al Estado como pacto de unión entre los individuos por propio interés. Para Troeltsch «el hecho más importante del mundo moderno fue la secularización del Estado» llevada a cabo por la secularización del individualismo religioso convertido por Hobbes en individualismo político y en filosofía política contractualista. No se trata todavía de la desaparición de la fe en la trascendencia. Incluso podría tratarse de una vuelta al evangélico «dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios». Pero esta solución al conflicto entre los dos poderes, la de dar el poder absoluto al Estado reservando a la Iglesia el monopolio espiritual, produce la paradoja de que uno tiende a asumir las prerrogativas del otro: la Iglesia se «estataliza», asumiendo las características de la centralización y de la racionalización burocrática como un Estado más entre otros, y el Estado se «eclesializa», invistiéndose de poderes sacrales y ritualizando los procedimientos.

La aplicación del concepto de secularización se ha extendido al ámbito ético-político para significar la pérdida de los tradicionales modelos de valor y de autoridad. La secularización de la política significa hoy un sistema democrático de partidos políticos no dogmáticos, que admiten el debate interno, que no se limitan a repetir la doctrina de sus fundadores, que no transmiten las ideas sólo de arriba abajo, que no se comportan, en definitiva, como «iglesias», independientemente

de que haya más o menos cristianos entre sus militantes. Un partido puede definirse como laicista por su antagonismo con la Iglesia o por su ateísmo militante y ser, sin embargo, poco «laico», como los tradicionales partidos comunistas. Norberto Bobbio estableció la principal diferencia entre los partidos comunistas y socialistas en el hecho de que éstos tenían «una visión laica de la historia» contrapuesta a la visión totalizadora de algunos que «se creen en posesión, cual dioses, de una verdad absoluta que hay que imponer incluso a los recalcitrantes». En ese sentido, secularización significa, siguiendo la orientación iniciada por la Reforma protestante, ruptura del monopolio de la interpretación.

1.2. El cristianismo y el proceso de secularización

La secularización puede interpretarse también en clave de *descristianización* o en clave de *desacralización*. Como descristianización, inicialmente, se refiere a la quiebra de los principios sobre los que se basaba la Cristiandad medieval. El cisma del papado primero y la reforma luterana después terminaron con el sueño de la unidad religiosa y desembocaron en las guerras religiosas y en la tolerancia al pluralismo religioso. Interpretada como desacralización, la secularización es el proceso histórico-religioso de «desencantamiento» del mundo, por el que el mundo se despoja de su carácter sacral y «encantado», poblado de figuras y fuerzas sobrehumanas, la naturaleza se convierte en objeto de explicación causal-racional y manipulación técnica y el hombre rechaza los medios mágicos de búsqueda de salvación.

La secularización como desacralización puede entenderse también como una vuelta a la pureza del cristianismo, como la pretensión reformista de despojarlo de las adherencias más propias de las religiones paganas. La primera afirmación que abre el relato bíblico de la creación, en un contexto socio-cultural de pueblos idólatras, es ya una afirmación altamente desacralizante: todo ha sido creado por Dios y, por tanto, nada tiene carácter divino ni merece adoración, excepto Dios mismo. En el principio Dios creó. El verbo hebreo crear (*bará*) designa una creación absoluta. Se trata de una acción que pertenece a Dios en exclusiva. No es lo mismo crear que producir o hacer. Hay un abismo entre la potencia creadora (*bará*) y lo que viene a continuación. La Biblia desdiviniza al mundo, lo desencanta, desembruja y desacraliza. La otra consecuencia es la bondad intrínseca de todo lo creado, que excluye la presencia de fuerzas malignas en la naturaleza y previene contra cualquier tipo de maniqueísmo. La naturaleza es buena, está a merced del hombre para su descubrimiento y disfrute, siendo el propio hombre, creado libre, el único enemigo posible de sí mismo.

Si la primera dimensión desacralizadora del mundo en el Antiguo Testamento es la creación, la segunda es el profetismo. El profeta actúa en virtud de su ca-

risma personal y suele denunciar las sacralizaciones en que va cristalizando la tradición (los cultos, los rituales) como procesos de idolatría que conviene de vez en cuando purificar. El profetismo judío es la fuente del dinamismo secularizador, del que nacen los otros dos monoteísmos, el cristianismo primero y el islamismo después, persiguiendo cada vez mayor limpieza de imágenes y sacramentos.

La Reforma protestante, rebelándose contra los jerarcas y sacerdotes católicos e introduciendo la ética de la renuncia y la ascesis intramundana típica del calvinismo y del puritanismo, es un paso más del proceso secularizador del profetismo monoteísta. La Reforma eleva su protesta y se rebela frente a la obediencia exigida en nombre de la Verdad y proclama la libertad interpretativa del individuo. Elige el *tú* del individuo libre en lugar del *nosotros* de la Verdad que nos identifica como grupo. Sienta las bases de la tolerancia de opiniones diferentes y de la convivencia de diferentes «*tu*» frente a la voluntad de poder de la Verdad y del sujeto colectivo hipostasiado en una única Iglesia universal.

Por eso, mientras la Iglesia Católica reaccionaba contra el modernismo (la encíclica *Syllabus*) y la secularización, la teología protestante trató de asumirla positivamente. La secularidad sería compatible con la fe, e incluso provocada por ella, mientras que el secularismo excluiría a Dios y sería la incredulidad. El pionero en esta comprensión de la secularización, sin la cual «no se pueden entender en absoluto los últimos siglos de nuestra historia» fue, hace un siglo, Gogarten, fundador con Barth de la «teología dialéctica», a la que se unen Bruner y Bultmann.

A la aceptación de la secularización como expresión de una realidad incontrovertible le sigue su legitimación teológica, entendida como una mundanización positiva del acontecimiento cristiano, que da lugar a los rasgos típicamente modernos de la autonomía y de la libertad de decisión del individuo en relación con el mundo. El cristianismo, al tiempo que habría contribuido a configurar el humanismo moderno, se habría desembarazado de lo «religioso» ajeno a la revelación propiamente cristiana. Al mismo tiempo que se legitima teológicamente la secularización, se rescata la fe de las cadenas del siglo, convirtiéndose así la secularización en presupuesto imprescindible para la opción personal de creer, de modo que no puede haber fe sin secularización. A la teología de la secularización pertenecen también Bonhoeffer, para quien la religión es una relación interior con Dios, Cox y Robinson, hasta llegar a la «teología de la muerte de Dios» (Vanharian, Hamilton, Van Buren), en la que el teólogo hace casi de notario de la muerte de Dios.

Algunos teólogos católicos inician también la comprensión de la secularidad (Von Balthasar, Schillebeckx, etc.) y elaboran una teología antropológica (Rahner), que dará sus frutos en la constitución *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II. La

nueva teología de la creación adopta una actitud más positiva ante la sociedad y la ciencia, moderada y muchas veces desmentida por la ortodoxia del Vaticano. El objetivo de estas teologías es hacer compatible la fe con el hecho de que la sociedad contemporánea funciona al margen de las creencias religiosas y que los cristianos en ellas se comportan «como si Dios no existiera». La fe resulta irrelevante en una sociedad y en un mundo que permanecen ajenos al orden de la fe. Al principio de la «sola fe» ante Dios corresponde el principio de la «sola razón» ante el mundo, dos realidades, privada y pública, incomunicadas entre sí. Fideísmo y racionalismo simultáneamente. Escisión del hombre moderno entre subjetividad y racionalidad.

1.3. Transposición de categorías cristianas a la esfera secular

Este proceso de secularización ha ido produciendo una transposición de creencias y modelos de comportamiento de la esfera religiosa a la secular. Esta tesis, planteada inicialmente por Troeltsch y aplicada en la *Ética protestante* de Weber, pervive en la «religión invisible», de Berger y Luckmann, y en la «religión civil». También se encuentra en la *Teología política* de Carl Schmitt, para quien «todos los conceptos más importantes de la doctrina del Estado son conceptos teológicos secularizados» y la creación del derecho estatal sería la traslación conceptual del plano teológico de la voluntad divina interpretada por la Iglesia a la soberanía representada por el legislador.

La imagen secularizada y comunitaria del pueblo de Dios en la Edad Moderna toma cuerpo en diferentes momentos y expresiones políticas. Por ejemplo, en el mesianismo revolucionario de los campesinos de Suevia, en la clase obrera como sujeto histórico de la revolución, en la tendencia nacionalista de las diferentes variantes territoriales y confesionales del cristianismo europeo (desde las guerras de religión, cuya última expresión es el Ulster, hasta los más recientes nacionalismos, desde el vasco hasta el croata o el serbio).

Otra forma de transposición del judeocristianismo al pensamiento moderno es la concepción de la historia como desarrollo del Espíritu en la historia (historicismo) o como progreso lineal en sus diferentes formas (progresismo sociomoral, desarrollismo económico, etc.). El progreso sería la esperanza bíblica secularizada al tener una meta terrenal realizable en el tiempo. En torno a las raíces mesiánicas del progresismo o, por el contrario, la legitimidad moderna del concepto de progreso es interesante la controversia entre Löwith y Blumenberg. Aquél considera que la filosofía de la historia construida sobre la idea de un progreso global y universal es la secularización de la teología cristiana de la historia, sustituyendo la Providencia por el progreso y a Dios por el Hombre como sujeto absoluto de la his-

toria, pero manteniendo una visión escatológica con la perspectiva de una meta última o redención final; lo cual conduce, paradójicamente, a sacralizar la historia e identificar el absoluto en ella. En cambio, según Blumenberg el concepto de progreso no puede considerarse derivado de la teología cristiana, porque la escatología habla de un «acontecimiento» que trasciende la historia e irrumpe en ella desde fuera, y no de un desarrollo histórico immanente, y porque la idea de progreso, lejos de ser transposición de un concepto originariamente teológico, nace de la autoafirmación de la capacidad humana que caracteriza al pensamiento moderno.

En todo caso las concepciones progresistas y revolucionarias de la historia descansan, respectivamente, en la esperanza del triunfo de la ciencia y de la técnica o de la racionalidad de la acción social. Su debilidad es que, al confiar en un desarrollo inexorable de la historia, subordinan al individuo a ese desarrollo y eliminan la especificidad de la intervención política, que no es otra que la libre decisión de sus sujetos sociales para definir su vida y construir una historia que no está previamente determinada. La idea democrática no puede apelar a un ser superior ni a la Providencia, pero tampoco a la Razón o a la Historia, sino convocar a los hombres a participar y decidir. Los clásicos del pensamiento moderno hablan más de felicidad personal que de progreso y valoran más la vida que el sacrificio por ninguna causa. Para los profetas del progreso la verdadera importancia de cada ser humano radicaría, sin embargo, en su participación en la marcha de la Humanidad hacia su meta, en «ser un soldado desconocido perdido en el inmenso ejército que avanza hacia la conquista de lo perfecto», según dice Renan en *El porvenir de la ciencia*.

Hanna Arendt, que escribe sus principales obras después del holocausto judío y en pleno estalinismo, ve el siglo XX hasta ese momento como el escenario del enfrentamiento entre los dos componentes básicos de la idea moderna de humanidad, la dignidad y la Historia, y del triunfo sangriento de la Historia sobre la dignidad. Mientras el concepto de dignidad atribuye a cada persona un valor intrínseco y absoluto, el concepto de Historia (con mayúscula) o el desarrollo de la Humanidad sólo otorga a los hombres concretos un valor relativo. En ese sentido, proclama Flores d'Arcais, cualquier filosofía centrada en cualquiera de las hipóstasis del ser, sigue siendo filosofía religiosa, no secularizada, no moderna. Sólo una filosofía de lo finito, de lo contingente, de la libertad, puede sustraerse a la tentación de una Verdad pre-juzgada o pre-destinada y apostar por el compromiso responsable. Hay que elegir entre individuo e hipóstasis, hay que elegir la dignidad frente al Ser.

Una consecuencia de la matriz cristiana de la cultura occidental es la tensión entre individualismo y hermandad social, libertad e igualdad o liberalismo y

socialismo; la otra es la dialéctica entre trascendencia e inmanencia, entre el rechazo de cualquier sacralización de las criaturas y la realización mesiánica del reino de Dios.

2. El núcleo teórico del monoteísmo y del cristianismo

El cristianismo surge en un rincón del Imperio Romano como un movimiento marginal de carácter profético y está enraizado en la tradición judía, aunque se sitúa en ella de forma crítica: acepta el monoteísmo como rechazo de cualquier idolatría y la concepción lineal del tiempo como historia de salvación; pero rechaza la idea de que sólo Israel es el pueblo escogido por Dios y propone una salvación universal para cada hombre individual con independencia de raza, sexo, posición social o cualquier otra condición. La primera diferencia del Nuevo Testamento con el Antiguo no es la pretensión de verdad universal, que es común a todo monoteísmo, sino la «buena noticia» (*evangelio*) de que hay salvación para *todos* los hombres de todos los tiempos.

2.1. El monoteísmo

El monoteísmo es una conquista histórica de la humanidad frente a las primeras religiones politeístas. Porque evita dejar al hombre a merced de las disputas de familia entre los dioses. Al comparar con la mitología coetánea del Antiguo Testamento resalta la soledad del Dios bíblico, un Dios que carece de compañía en todos los sentidos: no tiene parientes, ni conflictos visibles y funcionalmente humanos. Por primera vez encontramos un Dios que no ha llegado a la majestad después de combates y victorias. Siempre solo, sin origen ni competencia.

El monoteísmo también inicia la eliminación de los sacrificios humanos rituales. Aunque uno pueda voluntariamente sacrificarse a sí mismo para salvarse. El éxodo por el desierto hacia la tierra de la gran promesa es el trayecto ideológico entre la religión de los padres y el monoteísmo absoluto de la divinidad de los judíos.

El monoteísmo, en que se inserta la cultura europea, expresa un esfuerzo de racionalización de la religión, al unificar la idea de absoluto en un creador y reducir a su poder todas las fuerzas incontrolables y temidas. Es frecuente en el Renacimiento leer que sólo los hombres regidos por las supersticiones y las falsas creencias tienen a los astros como soberanos supremos de su destino. El monoteísmo destrona a esos supuestos poderes de la naturaleza, antes de que el pen-

samiento racionalista moderno atribuya al hombre la capacidad de conocer y controlar los procesos naturales convirtiendo el conocimiento en poder.

Otra grandiosa aportación cultural del monoteísmo es la categoría de persona. La construcción de la imagen antropomórfica de Dios es paralela a la de una imagen recíproca del hombre con atributos semejantes a los de Dios (conocimiento, libertad, sentimientos, etc.). Dios y el hombre se reconocen mutuamente como interlocutores en un diálogo que les constituye a ambos como personas. Esta dimensión personal nace de la «llamada» profética, que se convierte en «vocación» personal, y no aparece en las corrientes sacerdotales de las religiones. Max Weber hizo esa separación entre el sacerdote que está al servicio de la tradición sagrada y el profeta que interpela personalmente, y situó en éste último la fuente de todo dinamismo secularizador.

2.2. El cristianismo

A las ideas germinales del monoteísmo judío, que son la creación y el valor de la persona humana, añade el monoteísmo cristiano la universalidad de las profecías y de las promesas de salvación. Lévinas afirma que el monoteísmo «es el don, tal vez sobrenatural, de considerar al hombre semejante al hombre en la diversidad de las tradiciones históricas». El Dios único descubre a los hombres la unidad del género humano, un idea que necesitará siglos para abrirse paso en la Edad Moderna. Mientras la creencia en la legitimidad de la esclavitud impidió al mundo antiguo plantearse el respeto del otro, el universalismo cristiano iba a ser la base sobre la que construir el respeto al tú y la tolerancia. Es posible esclavizar por la violencia, pero no es posible convertir por la violencia; bautizar sí, y también lo hizo la Iglesia Católica, pero convertir de corazón es otra cosa. De ahí la ambivalencia de la colonización española de las nuevas tierras. Pero indudablemente Bartolomé de las Casas y el *ius gentium* de la teología salmantina dan un gran paso para hacer efectivo el rechazo de la esclavitud y abrir el horizonte a la proclamación de los derechos humanos.

El cristianismo radicaliza el mensaje bíblico, sacando las consecuencias de la creación del hombre «a imagen y semejanza» de Dios. Para San Pablo «no hay judíos, ni griegos, ni esclavos, ni hombres libres, ni hombres, ni mujeres: sois sólo uno en Cristo Jesús». El cristianismo añade al monoteísmo que la persona concreta no sólo es «objeto» de la gracia de Dios, sino que es «sujeto» de la salvación mediante la conversión personal («metanoia»). El sujeto histórico ya no es un pueblo (como pasa en los nacionalismos), sino cada individuo; no es el pueblo elegido por Dios, sino el hombre que elige libremente el camino. El mensaje cristiano (el «evangelio» o buena noticia) es una oferta libre, que incluye la llamada a la con-

versión («si quieres ser perfecto...»); cuya respuesta se materializa en el reconocimiento del «prójimo» como igual («amarás al prójimo como a ti mismo») y en el reconocimiento de Dios en el prójimo («lo que hicisteis a uno de mis hermanos más pequeños a mí me lo hicisteis»). Lo que implica que la respuesta a la llamada de Dios, es la responsabilidad con la que cada persona vive sus relaciones personales, profesionales y políticas.

El discurso de la Modernidad arranca de la afirmación de la dignidad del hombre y de la confianza en su propia capacidad para contribuir a perfeccionar la creación, continuando la obra del Creador que le ha dotado de poder sobre el mundo y sobre sí mismo. Quizá nadie mejor que Hamlet ha expresado de forma más concisa y bella el espíritu del humanismo renacentista en torno a esa maravilla que es el hombre: «¡Qué obra maestra es el hombre! ¡Qué noble de razón! ¡Qué infinito de facultades! ¡En forma y movimiento, qué pronto y admirable! ¡En acción, qué parecido a un ángel! ¡En entendimiento, qué parecido a un dios!».

En el libro de Pico della Mirándola, *Oración sobre la dignidad del hombre*, escrito en 1486, el propio Dios deja en suspenso para el hombre la regla universal de la creación y lo hace a su imagen y semejanza, sin darle un lugar determinado y unos dones acabados, sino que «los desees, los conquistes y los poseas por ti mismo (...) pues tú no tienes límite que te acote, por tu propio arbitrio, entre cuyas manos te he colocado, *te defines a ti mismo* (...) no te he hecho celestial, ni terrenal, mortal, ni inmortal, con el fin de que, *soberano de ti mismo*, concluyas tu propia forma libremente, como un pintor o un escultor». La grandeza de este milagro, que se salta las leyes de la creación, no depende de su ser, sino de su libertad con la que el hombre puede hacerse a sí mismo a su gusto, convertirse en libre escultor y modelador de sí mismo.

La máxima expresión filosófica de ese proceso de autocreación humana es el existencialismo. No extraña que Sartre pudiera identificar existencialismo y humanismo. Ahora bien, la definición del hombre como rey de la creación o como espíritu libre implica la responsabilidad de su acción y no escapa al riesgo de su autodestrucción. El hombre está condenado a ser libre. Su imperfección, su inacabamiento, es su grandeza y su angustia. Para que pueda arraigar la responsabilidad es necesaria una filosofía del individuo, de la existencia, un pensamiento que se despidiera del Ser en todos sus disfraces y metamorfosis (Dios, Espíritu, Historia, Naturaleza, Destino, etc.). No hay una Historia predefinida que conduzca necesariamente a la perfección de la humanidad. El cristianismo explica la contingencia humana porque el hombre ha sido creado, no es Dios. Y, aunque dotado de conocimiento y poder, no es omnisciente ni omnipotente, sino que convive con el árbol del bien y del mal. Es imperfecto: libre y pecador.

Sin embargo, Dios se ha hecho hombre. Ese es el núcleo diferencial del cristianismo, que era locura y escándalo para los gentiles según San Pablo. Si la creación es consustancial al monoteísmo, la encarnación es la esencia del cristianismo. Jesucristo es el mismo Dios hecho hombre, que nace en un lugar concreto —Nazaret— y en un momento concreto de la historia, tiene un cuerpo como cualquier otro hombre e incluso muere. En la persona de Cristo desciende el sujeto (espíritu, conocimiento, libertad) del cielo a la tierra. La fe cristiana es creer que Dios se hizo hombre, murió y resucitó para salvarnos del pecado. Pero tener fe es un don de Dios y no todos los hombres lo reciben. Por eso «el cristianismo no es un humanismo» (J. M.^a González Ruiz), sino que incluye la gracia de Dios. A pesar de lo cual, con el cristianismo empieza la subjetividad, que es la piedra sobre la que está construido el humanismo que define la Modernidad.

3. El sujeto de la Modernidad

3.1. Racionalidad y subjetividad

El pensamiento moderno secularizado ve el mundo como creación permanente del ser humano que goza de su poderío y de su aptitud para crear informaciones y lenguajes, máquinas y leyes, artefactos e instituciones, al mismo tiempo que tiene que empezar a defenderse de sus creaciones cuando éstas se vuelven contra él. La secularización moderna, además del desencantamiento del mundo, de la separación entre la Iglesia y el Estado, de la emancipación de la ciencia, es sobre todo la transferencia de la idea de sujeto de Dios al hombre. La secularización no es la destrucción del sujeto, sino su humanización. No es sólo desencantamiento del mundo, sino reencantamiento del hombre. El hombre moderno se lanza a la conquista del mundo y de la naturaleza, tarea para la que no necesita la trascendencia y para la que la autoridad religiosa es un obstáculo.

Esta colonización del mundo no es incompatible con la autoconciencia de ser sujeto frente a un mundo objeto. Hay una concepción de la humanidad entendida como libertad creadora por la que el hombre se distingue de la naturaleza, y la supera y domina, pero también otra concepción centrada en la naturaleza, en la que el hombre queda negado como un simple elemento del todo. Con la Modernidad, tras la devaluación de las explicaciones religiosas y metafísicas aparecen la razón «objetiva» encarnada por la naturaleza (o la historia) y la razón «subjetiva» del espíritu humano, los dos polos de la filosofía del Renacimiento, que implican dos conceptos de hombre. El hombre renacentista sufre una escisión interior. Adopta, de acuerdo con la tradición grecorromana, una actitud racional ante el

mundo. Pero mantiene viva una fe que se niega a ser racionalizada, pues su rebelión no es tanto contra Dios sino contra la autoridad eclesial.

Diversos autores han insistido recientemente en que la Modernidad, identificada con la racionalización y la secularización, ha tenido un desarrollo demasiado unilateral. Para Touraine las sociedades modernas están animadas por dos movimientos opuestos, como lo estuvieron en los momentos del Renacimiento y la Reforma: de un lado, una visión naturalista, materialista, del ser humano y del mundo; de otro, la invención de la subjetividad, que refuerza la conciencia y la ética de la convicción. El triunfo de la razón es bifronte: por una parte, en cuanto racionalización, refuerza la lógica de la integración social y la administración burocrática e impersonal del poder; por otra, en cuanto autonomía del sujeto, abre la puerta a la objeción de conciencia, a la rebeldía frente a la opresión, a la resistencia al totalitarismo. La Modernidad tiene estas dos caras inseparables: la racionalización y la subjetivación. También Marramao afirma que hay que asumir juntos el principio del dominio sobre el mundo y la naturaleza y el principio de la interiorización del hombre como sujeto.

Estos autores se hacen preguntas como éstas: ¿En qué sentido el dualismo cristiano incide sobre la configuración de la Modernidad? ¿Las prerrogativas más resplandecientes de la Modernidad, desde el concepto de libertad individual a la curiosidad científica, serían concebibles sin la dimensión de infinitud que un pensador laico como Benedetto Croce atribuía a la «revolución cristiana»? ¿Acaso la crisis de la Modernidad no está en haber dejado de lado el principio de la subjetividad que aportaba el espiritualismo cristiano? ¿La encarnación del espíritu en el mundo, tal como fue interpretada por Hegel, no ha acabado por agotar la fuente del pensamiento moderno que es la subjetividad? ¿No habría que volver a interpretar la Modernidad a la luz del cristianismo para recuperar el sujeto?

3.2. La afirmación de la subjetividad

Tal vez la diferencia fundamental entre la teología medieval y la teología protestante sea, como puso de manifiesto Ebeling y recuerda Hans Küng, que mientras la Escolástica medieval utilizaba categorías físico-fisiológicas (potencia y acto, materia y forma, sustancia y accidente; causa eficiente, formal, material y final), siendo Dios el motor inmóvil o la causa incausada, Lutero, más fiel a las Escrituras, usa categorías *personales* (el Dios bondadoso, el hombre pecador) y psicológicas (confianza, esperanza, etc.). La Reforma inaugura una nueva manera de ver la palabra de Dios, la fe del hombre y su salvación, un nuevo paradigma cristocéntrico de la teología y una nueva antropología que concibe al hombre no según

el esquema de la superposición naturaleza-gracia, sino viviendo en la tensión ley y evangelio, letra y espíritu, obras y fe, esclavitud del pecado y libertad.

A este cambio en la interpretación del cristianismo le sigue la revolución filosófica que sitúa al hombre en el centro del pensamiento. Descartes significa la refundación radical de la filosofía y del saber en general mediante el individuo. El nuevo ideal del conocimiento es la certeza racional matemática, pero esa certeza no proviene de ninguna autoridad externa (por revelación o por magisterio), sino del *cogito*. La existencia propia, en cuanto sujeto pensante, es el fundamento de toda certeza. Con Descartes la conciencia occidental ha alcanzado, en un desarrollo crítico, un punto de inflexión que hace época: no sólo se ha desplazado el lugar de la certeza de Dios al hombre, sino que la conciencia es el único punto de partida válido.

En consecuencia, el carácter típico de la Modernidad no lo constituye tanto la secularización o el principio de mundanidad, sino el principio de interioridad. Como dice Hanna Arendt: «aunque admitamos que la edad moderna comenzó con un imprevisto e inexplicable eclipse de la trascendencia, de la fe en una más allá, de ello no se sigue en modo alguno que esta pérdida haya arrojado a los hombres al mundo. Al contrario, la evidencia histórica demuestra que *los hombres modernos no fueron proyectados hacia el mundo, sino hacia sí mismos*». Durante demasiado tiempo, la Modernidad se ha definido sólo por la eficacia de la racionalidad instrumental, el dominio del mundo hecho posible por la ciencia y la técnica. Pero esa visión racionalista es cierta sólo a medias, pues no da una idea completa de la Modernidad, sino que oculta incluso la mitad más importante: la emergencia del sujeto humano como libertad y como creación. Modernidad quiere decir materia y espíritu, *res extensa* y *res cogitans*, sujeto y naturaleza, mecanicismo y espiritualismo, Galileo y Lutero, racionalismo y Reforma.

La racionalización de la economía de mercado y de la producción y la racionalización del poder mediante la institución del Estado forman parte de la definición de la Modernidad, pero no agotan su significado. No hay que confundir la Modernidad con la modernización según el modelo capitalista de la racionalidad económica, ni se debe identificar con un modo particular y reduccionista de entender la libertad del sujeto basado en la propiedad privada (modelo liberal de Locke). Metz ha hecho una teología política del sujeto, que es una crítica teológica de la religión burguesa correspondiente a estos modelos del individualismo burgués. El individualismo no contempla necesariamente al individuo como sujeto. El *homo oeconomicus* del mercado liberal es esencialmente «in-diferente», equivalente, intercambiable. Por el contrario, la existencia individual es irrepetible, cada individuo es «diferente». El individualismo es la ideología que frustra al individuo en cuanto diferencia, ya que reduce a cada uno a una copia de un mismo patrón.

El individuo es único o no es. Es autonomía o desaparece. El individualismo nos habla del individuo en abstracto. Pero no se puede ser sujeto en abstracto. Ser sujeto es no dejarse mercadear y no permanecer indiferente. Es la voluntad de un individuo de actuar y ser reconocido como actor social y como autor de su propia vida.

Ante los excesos del racionalismo se alzan, intermitentemente, en la historia moderna, las voces del sujeto de matriz cristiana: en el grito de angustia de Kierkegaard, en los teólogos protestantes, en el personalismo. Todos ellos insisten en el carácter irrepetible, singular, excepcional de cada persona, frente al anonimato característico de la sociedad contemporánea, que se rige por leyes formales y se conoce por leyes estadísticas en las que el individuo no es más que un número. Todos insisten en que cada persona tiene una dignidad inalienable cuya definición no se agota por su pertenencia a un grupo social. Todos interpretan al sujeto cristiano como sujeto de exigencias y responsabilidades.

Touraine concluye que no hay Modernidad sin racionalización; pero tampoco sin formación de un sujeto-en-el-mundo que se siente responsable frente a sí mismo y frente a la sociedad. La Modernidad triunfa con la ciencia, pero también a partir del momento en que las conductas humanas son reguladas por la conciencia, aunque ya no se llame alma, y no por la conformidad con el orden del mundo. La afirmación de la conciencia y de la libertad del sujeto es todo lo contrario del conformismo. Frente a los aparatos técnicos de los mercados y de los Estados, que son creaciones modernas, tenemos la necesidad de recuperar el espíritu que las creó y apelar a un principio de regulación de las conductas humanas que no sea la mera racionalización social. La subjetivación es la penetración del sujeto en el individuo y, por tanto, la transformación del individuo en sujeto. En Rahner el hombre, como espíritu en el mundo que es, se pregunta, es estructuralmente pregunta, y por eso está abierto a la palabra, puede ser el «oyente de la palabra».

Si la secularización conduce del mundo encantado de los dioses al mundo desencantado, pero cognoscible, de las cosas, también afirma al sujeto y su libertad sobre las leyes de la naturaleza. Esa distinción entre ser hombre o ser cualquier otra cosa es la base para no disolver la sociedad en el mercado ni reducir a los actores sociales a pulsiones biológicas o a partes indistintas de un engranaje social. Para intervenir contra la violencia y la injusticia, para poder resistir al poder absoluto, o para reconstruir permanentemente la representación de la vida social a escala humana hay que partir del sujeto. La Declaración Universal de los Derechos del hombre de 1789 es el reconocimiento de que el derecho a ser sujeto es superior al orden de la ley, que la convicción debe siempre defenderse frente al poder, al que se le deben imponer límites. Lo que mejor define la Modernidad no es

ni el progreso de las técnicas ni el individualismo de los consumidores, sino la exigencia de libertad y su defensa contra todo lo que transforme al individuo en instrumento, en objeto o en extranjero absoluto.

Llamamos *sujeto* a ese esfuerzo del individuo por actuar sobre su medio, creando así su propia individuación, siendo autor de su propia vida, convirtiéndose en objetivo y valor por sí mismo. El actor humano, individual o social, se define por su capacidad de subjetivación y por su capacidad de transformar los procesos y las relaciones, removiendo para ello un orden social recibido, que no es sagrado ni inmutable.

4. Del amor cristiano al sujeto social

Al entrar en la Modernidad la religión estalla, pero los elementos que la integran no desaparecen. El sujeto cristiano puede perder la fe y renunciar a la gracia, pero está ya culturalmente definido como hermano, no puede dejar de ser persona, de ser una cierta relación del individuo consigo mismo a través del prójimo, de ser estructuralmente moral. El cristianismo introdujo en la cultura occidental la idea de que la moral no reside en la «virtud» del héroe, que el hombre no se mide por su valor heroico, que la inmortalidad no se alcanza por la valentía demostrada en la guerra, como sucedía en el mundo griego. En el cristianismo la moral es ante todo amor al prójimo. Y los hombres admirables son individuos ordinarios que han respetado, comprendido y animado a los demás, y que incluso han sacrificado a estas exigencias el éxito social o el triunfo económico. La moralidad se define en la vida cotidiana de cada uno y no en la vida de una categoría superior. Nietzsche atacó esta moralidad occidental, reconociendo precisamente su raíz cristiana y proponiendo con la figura del superhombre una vuelta al modelo del héroe griego precristiano. Pero la moralidad no tiene que ser una moral gregaria, de borregos sumisos al orden establecido.

4.1. El sujeto de la ética

La idea del sujeto y del valor moral absoluto de cualquier hombre, independiente de las hazañas bélicas o del triunfo social, conduce también a la disociación de las funciones sociales y los proyectos personales. La subjetivación es siempre lo opuesto a la socialización mecánica y a la adaptación acrítica de los papeles sociales decididos por otros. El compromiso con el prójimo no excluye, sino al contrario, impulsa la crítica a la sociedad: el gesto del rechazo, la capacidad de decir no a la injusticia la resistencia a la «obediencia debida». La conciencia de sí mismo como sujeto se constituye en la lucha contra las lógicas antisujeto de los aparatos burocráticos y de los poderes totalitarios. Y en la medida de que esa afir-

mación se comparte con el prójimo que sufre la discriminación y la injusticia, el sujeto se constituye en movimiento de sujetos, es decir, en movimiento social.

En la Reforma protestante cada individuo está con su conciencia ante Dios y responde ante él. En la ética autónoma de la Modernidad nadie puede en nombre de las tradiciones, las costumbres o la autoridad, imponerle una interpretación religiosa que él no acepte. No todo está permitido, no todo tiene igual valor. Pero establecer la diferencia de valor entre diferentes normas y conductas es responsabilidad del sujeto moral y no algo objetivamente dado desde siempre y desde fuera, como sucedía en las anteriores éticas heterónomas. Los valores son tales por ser elegidos o, en el caso de ser transmitidos y confiados de unos a otros, por ser aceptados libremente.

En el proyecto ilustrado el rechazo del argumento de autoridad como criterio de verdad lleva consecuentemente a su rechazo como criterio moral. En la Razón Práctica, no hay pretensión de verdad, sino apuesta incierta. Aunque es más cómodo sustraerse a la elección moral y entregarse al destino de obedecer a los intérpretes autorizados de la verdad, para «salir de la minoría de edad» (utilizando las palabras de Kant en su artículo «¿Qué es la Ilustración?») hay que decidir por uno mismo, hay que cargar con la responsabilidad inalienable de elegir lo humano, precisamente porque no todo está permitido, ni nadie lo sabe de antemano.

Si ser sujeto es hacerse cargo de *su* deber, ¿cómo puede entonces evitarse el escepticismo? ¿Acaso este subjetivismo no implica negar la posibilidad de definir los valores? Kant trata de superar el relativismo moral con las formulaciones del imperativo categórico, en cuanto pretensión de convertir en ley universal la conducta decidida como deber y en cuanto usar la humanidad de la persona como fin y nunca como medio. Cuando definimos que un comportamiento es inhumano, estamos decidiendo qué es humano y qué no, establecemos una diferencia de valor, elegimos cuál debe ser la condición humana, fijamos, en fin, un criterio ético.

Las teorías ilustradas del Contrato Social, tratarán de fundamentar la autoridad social en el acuerdo entre los individuos. Se refuerza así el sentido de igualdad entre los ciudadanos, máxime cuando para superar el estado natural de guerra civil hobbesiano o las guerras de religión se propone la tolerancia y el respeto al otro como semejante y se convierte el pluralismo en base de la convivencia. La secularización del individualismo religioso es, especialmente en la filosofía inglesa, el presupuesto de la secularización del Estado y el origen del contractualismo de Hobbes y Locke.

La idea de persona, cuya raíz descubrimos en el monoteísmo, se reafirma en la tradición principal del pensamiento occidental, por la que el ser humano supe-

ra la individualidad que le viene de su cuerpo y de sus sentidos para elevarse, como espíritu en el mundo, hacia la razón, entendida no como razón universal sino como razón práctica. El triunfo de la razón no es sólo el poder industrial y estatal, la racionalización y la técnica. La razón humana es también moral: da razón de su libertad personal y comparte esa libertad con la de otras personas. El sujeto, además de conocimiento racional, es afirmación de sí mismo, voluntad de actuar y ser aceptado como sujeto por los otros. Sólo en relación con el otro como sujeto puede captarse a sí mismo como sujeto personal. Sólo cuando el otro sujeto se dirige a mí a fin de que yo sea sujeto para él yo soy realmente sujeto. El ser para el otro tú es la única manera que tiene el individuo de vivirse como sujeto. En cambio, el ser para otro, que es ser otra cosa, destruye el sujeto sometiéndolo al otro, a la norma social, a la lógica de la producción o del poder. Sólo cuando el individuo sale de sí mismo y habla al otro, no en sus papeles, en sus posiciones sociales, sino como sujeto, es proyectado fuera de sí, de sus determinaciones sociales, y se vuelve libertad.

Si el hombre, además de corporeidad, es subjetividad, entonces el otro hombre ya no es un objeto al alcance, un objeto de conocimiento, sino que, de repente, es alguien como yo, es un tú, con el que puedo dialogar, y en ese diálogo nos constituimos ambos como personas (Martín Buber). Ese tú, que es otro yo, no se deja asir completamente, pues siempre hay algo de él que es incontrolable. El otro es para mí un acontecimiento. La forma del conocer a otro hombre no es la misma que conocer el resto de la naturaleza. Es encuentro y no conocimiento: revelación y no descubrimiento. El otro se (me) revela en el rostro (Lévinas), en la mirada, en la palabra, en la promesa (Ricoeur). Puedo elegirlo o rechazarlo. La primera elección es elegir el tú del individuo. Es una elección infundada, pues no hay intereses ni argumentos racionales que la justifiquen de manera definitiva ante quienes se inclinan por someter al otro y tratarlo como objeto. Al contrario, en esa elección por el tú se fundamenta la tolerancia y la convivencia, y desde ella se puede resistir contra la voluntad de dominio y los sujetos colectivos hipostatizados.

4.2. El amor al prójimo

El cristianismo es la religión del amor al prójimo. Desde el *Sermón de la montaña* hay que amar a Dios en el prójimo; hay que amar al prójimo «como a ti mismo», no por conmisericordia, sino como si fueras tú mismo. El amor implica reciprocidad, no lástima. El amor excluye el cálculo racional, el aprovechamiento del otro. El respeto al otro es la primera condición de la justicia y, por tanto, de la liberación del otro. No hay amor sin compasión en el sentido etimológico de sentir conjuntamente con el otro, de padecer lo mismo. No hay amor sin hacerse cargo de la situación que vive el otro. No puede haber amor sin solidaridad y sin con-

ciencia de las relaciones reales entre la situación en que yo vivo y aquella en la que vive el otro, que es mi prójimo. Convertido en sujeto social por el amor así entendido, uno no puede tranquilizar su conciencia de ciudadano dando una limosna mientras defrauda impuestos; o enviando unos dólares a los países pobres, sin intervenir políticamente en superar las causas de esa pobreza.

El hombre actual ya no fundamenta los motivos de la solidaridad y del reconocimiento del otro como sujeto con los mismos derechos en una visión religiosa de la vida, que la secularización ha dejado de lado. Aunque debe exigir y exigirse tratar al otro como igual y luchar para que realmente viva en condiciones de igualdad, esta exigencia ya no la justifica, al menos sociológicamente, en el reconocimiento de Dios en el otro. Pero se ha llegado a esa toma de conciencia sociopolítica a través de un camino en el que el cristianismo ha jugado un papel decisivo. El respeto al sujeto es hoy la definición del bien: que nadie —individuo o grupo— sea utilizado como instrumento al servicio del poder o del placer de otro. El mal es el poder sobre las personas, que les niega su ser sujeto y las reduce a objetos para producir beneficios o satisfacción de los deseos y pasiones; el mal es la reducción de las personas a recursos humanos al entrar en la producción de la riqueza o del poderío de otros.

Para la ética moderna el individuo es fin y no medio. Y el mal es la dominación del hombre sobre el hombre y su transformación en un objeto o en un precio: El mal (la violencia, la discriminación, la miseria) es producido por el hombre, a diferencia de la desgracia que resulta de la impotencia del ser humano frente a la muerte, la enfermedad o las catástrofes naturales. Si el bien es la elección por el tú, el mal es todo lo que aleja de la igualdad entre todos esos «tú» que todos nosotros somos. El mal es el privilegio (Flores D'Arcais). Frente al privilegio no puede haber indiferencia sino responsabilidad, porque la desigualdad es lo que siempre hay que justificar.

4.3. Elección por la igualdad

Los hombres somos iguales precisamente en cuanto sujetos sociales, en cuanto capaces de hacer nuestra propia vida y nuestra red de relaciones sociales. No somos iguales en cuanto al uso de la razón, pues no podemos negar desigualdades respecto a nuestra capacidad de razonar; ni somos iguales por nuestras creencias o por nuestras señas de identidad cultural, pues el pluralismo cultural e ideológico no sólo es un hecho sino un valor. La igualdad no se puede afirmar sobre la racionalidad instrumental ni sobre la identidad cultural (lengua, etnia, religión). Sólo se puede construir sobre la dignidad de todas las personas y sobre la consideración de las relaciones sociales como relaciones entre personas

libres. Precisamente como iguales, porque somos diferentes unos de los otros, reconocemos esas diferencias y actuamos como sujetos sociales, abriendo posibilidades de actuación cada vez a mayor número de gentes y pueblos. Los sujetos, reconociéndose mutuamente como sujetos, reciben así una dimensión social concreta y se convierten en el principio de organización democrática de la vida social. Es el sujeto democrático.

El deber ser es la opción por la persona individual, por el tú de la igualdad de las libertades, que sólo se realiza en la convivencia de existencias igualmente valiosas. Se trata de construir una vida social sobre principios de igualdad no sustentados ya en la fraternidad entre criaturas de Dios, ni en el interés público o la voluntad general, sino en el derecho de cada individuo a combinar libremente su participación y su integración democrática con la reconstrucción permanente, inacabada siempre, de su identidad personal y colectiva. No puede existir democracia si no se reconoce el principio universal de la igualdad genérica y de las libertades formuladas por el liberalismo. Pero tampoco existirá si no se organiza un espacio político de participación de los sujetos constituidos libremente como sujetos sociales. Sólo hay democracia en el espacio político de una ciudadanía simétrica, donde cada uno institucionalmente sea un tú para el otro, donde cada uno pueda disentir y ser igualmente escuchado.

El ideal democrático no es afirmar que todos somos iguales por naturaleza y que todos somos ciudadanos del mundo, sino que cada uno a nuestra manera nos esforcemos en combinar libremente nuestras capacidades instrumentales y nuestras actividades sociales comunes (técnicas, profesionales) con la identidad personal e interpersonal de cada uno. La democracia no está al servicio del orden ni del progreso, remueve las tradiciones rompiendo con el pasado pero no hipoteca al sujeto en el altar del futuro histórico. La democracia es participación en el presente. La democracia no es la cima hacia la que avanza la historia, sino la fuerza viva de construcción social, el espacio político de reconocimiento de la intersubjetividad: aún queda un rescoldo del sujeto personal, que puede convertirse en llama

5. Superar la crisis de la Modernidad

El sujeto de la Modernidad es descendiente secularizado del sujeto de la religión. El pensamiento moderno, al levantar su bandera contra la religión, rompe tanto el orden religioso como todas las demás formas de orden social, liberando al sujeto religioso lo mismo que libera al conocimiento científico de la cosmografía en que estaba encerrado. Es innegable que la Modernidad supone un esfuerzo titánico del hombre por conquistar su autonomía de la religión, pero ese proceso

de secularización no autoriza a tirar el sujeto con la religión como el niño al arrojar el agua de la bañera. Mientras la conciencia aún se sobrecoja como una piel cuando se encuentra de pronto con el misterio que le excede, o se retuerza de náusea cuando se topa de bruces con la cara del mal radical en los genocidios de nuestros días, el hombre aún puede salvarse: aún queda un rescoldo del sujeto que puede prender de nuevo la llama.

5.1. Del nihilismo a la revancha de Dios

El proceso de secularización y la implantación del racionalismo ha culminado en una sociedad racional, racionalizada, en la que, en principio, no hay hueco para la trascendencia o el misterio. El drama de la Modernidad es que se ha desarrollado luchando contra la mitad de sí misma, persiguiendo al sujeto en nombre de la ciencia, rechazando la aportación cristiana de la subjetividad, destruyendo en nombre de la razón, de la ciencia y de la historia, la herencia del dualismo cristiano. La Modernidad, que era fruto de la interacción creciente del sujeto y de la razón, de la conciencia y la ciencia, ha amputado su mejor parte. Las filosofías de la muerte del sujeto, de la determinación de las superestructuras por las estructuras materiales, fueron el certificado de defunción de una Modernidad que ya estaba unilateralmente amputada.

La superación del hombre unidimensional marcusiano característico de la racionalidad instrumental y de la sociedad de consumo no tiene que consistir en el retorno de las creencias religiosas (fenómeno que está ocurriendo), pero sí en la búsqueda de exigencias éticas que pueden encontrarse en la tradición cristiana y de referencias al sujeto que una cultura secularizada como la nuestra no debe rechazar. Cuando desaparecen las exigencias éticas y las referencias subjetivas, las corrientes neotradicionalistas y comunitaristas se apoderan de nuevo del ámbito religioso, porque nada ni nadie puede eliminar la nostalgia del sujeto por el fracaso de las políticas modernizadoras herederas de los despotismos ilustrados, por la pérdida de identidades provocada por la globalización económica y por la soledad de un mundo tecnificado sin alma. La propuesta neoconservadora parte de la crisis de la sociedad moderna, echa las culpas de esa crisis de valores al propio pensamiento moderno y nos propone la vuelta a la religión como solución a todos los males, pero solución allá en el cielo, de modo que aquí el orden político quede intacto. Esta salida de la crisis niega el valor cultural más importante del cristianismo, el del sujeto humano y supedita de nuevo la religión al funcionamiento del sistema capitalista.

¿Derrota de la Modernidad? Sí y no. Para los adalides del *revival* religioso el proceso de secularización llevó al nihilismo, o sea, a la destrucción de todos los

valores. Pero la reacción exagerada de los restauradores religiosos degenera en el integrismo que ahoga la libertad del ser humano. La cuestión no debe plantearse a favor o en contra de la religión, sino a favor o en contra del sujeto, por la aniquilación o la recuperación del principio de subjetividad en el pensamiento moderno.

5.2. Del totalitarismo estatal al mercado postmoderno

La fusión de los individuos en una totalidad compacta y anónima, la negación de la diferencia personal, la pérdida del más mínimo reconocimiento de la humanidad que hay en cada hombre se experimentó en los campos de concentración del siglo pasado: el número tatuado, el amontonamiento en vagones de ganado, los golpes, el hambre, la privación de la palabra, la cabeza afeitada; todo se hace para aniquilar la identidad única de cada individuo. Cuando llega la muerte, ésta no hace sino ratificar y reificar la desaparición del nombre en número que ya se ha producido previamente. El preso que está delante de la mesa del Doktor Pannwitz en el relato de Primo Levi, *Si esto es un hombre*, es el número 174.517, ni siquiera es un hombre al que hay que aniquilar: «Es un no hombre». Pero antes de proceder a su eliminación, se le hace un test para insertarlo en el proceso de trabajo y rentabilizar su estancia en el campo de concentración. La productividad del preso no contradice su destino inhumano. Ni siquiera su utilidad sirve para salvarlo. La racionalidad instrumental, que no comporta exigencias de sentido moral, ha olvidado la idea de humanidad. En eso consiste, dice Finkelkraut, la escalofriante originalidad del siglo XX: en haber perdido la humanidad y hacer historia de lo inhumano.

La pérdida de la humanidad estriba en que el hombre puede ser sustituido y que detrás del muerto ya está el relevo. Esa impersonalidad es precisamente la virtud del soldado desconocido, esa figura tan reverenciada por las celebraciones de las guerras del siglo XX. Es la misma impersonalidad del trabajador en la cadena de la fábrica (Ernst Jünger). El reemplazo inmediato de los desaparecidos caracteriza la posición del hombre anónimo de la sociedad postindustrial convertido en número de la estadística. La adaptación perfecta, la integración social, la flexibilidad laboral, son las virtudes con las que la humanidad de cada hombre sufre una degradación sin precedente; y sin remedio, si no se recupera su carácter de sujeto.

La Modernidad fue la ruptura de la explicación única, unitaria, de todo desde la religión y dio paso a la autonomía de cada campo del conocimiento y de la vida: ciencia, ética, política, etc., son esferas autónomas; vida privada y vida pública se disocian; la religión se refugia en la intimidad. Sin embargo, la nostalgia

de la unidad trajo filosofías que también pretendían una explicación global a partir de un único principio (idealismo, positivismo) y filosofías de la totalidad que condujeron a las experiencias totalitarias del siglo XX. Frente a ellas reaccionó la postmodernidad.

El pensamiento postmoderno rechaza el sistema, la totalidad, la unidad y propone la pluralidad, el fragmento, la diferencia. En realidad, no propone nada, sino que simplemente describe la desaparición de la fe en la filosofía de la historia que ha seguido al derrumbamiento de los diferentes sistemas totalitarios y relata la desarticulación social que produce la globalización del mercado. Al mismo tiempo se ha producido una fragmentación de la religión, una desarticulación de sus diferentes componentes, que sobreviven a veces como piezas sueltas que ya no desempeñan el papel de cohesión e integración social que tradicionalmente cumplen la religiones. Por eso cada día tiene menos sentido hablar de la religión sin más. Muchas ritos religiosos (bautizos, comuniones, bodas, funerales...) también se secularizan en su significado social, igual que la celebración de la Navidad o de los Reyes Magos. Pero lo más característico de la postmodernidad no es esa desarticulación del discurso religioso, sino la aparición de religiones a la carta. Hay un «mercado» de ofertas religiosas, de modo que el individuo puede escoger a la carta, o cambiar cada cierto tiempo de producto. En la sociedad pluralista, secularizada y de consumo los ingredientes religiosos se entremezclan y alternan con otras ofertas ideológicas de sentido, los bienes religiosos se ofrecen en un bazar multicolor y abigarrado (Clifford Geertz) en el que puede haber de todo, desde baratijas hasta (¡quién sabe!) auténticas joyas.

El mercado necesita todo y es capaz de absorberlo todo y para mantener la sensación de cambio permanente, de disponibilidad actualizada, que vampiriza a los sujetos borrando cualquier identidad o conciencia. El sentido de todo lo que hay en el mercado es desaparecer de él, ser vendido, cambiar de dueño, ser sustituido cuanto antes por otros objetos de intercambio sin identidad propia, sin memoria del pasado (el mercado sólo quiere novedades), sin destino autónomo (a merced del mercado). El espacio público reducido a mercado elimina al sujeto. El espacio público, que debería ser un espacio de sujetos que dialogan, es destruido también por la mercantilización de todos los aspectos de la vida (el llamado pensamiento único), como lo es por la propaganda y el miedo en el Estado totalitario.

6. Epílogo

La crisis del Estado y de los principios unificadores de la vida social reclama la vuelta del sujeto. Pero no basta el individualismo liberal para afirmar al su-

jeto. Es más, la idea de sujeto se destruye si se confunde con el individualismo. En una sociedad puramente liberal, que se remite a mecanismos impersonales, el sujeto no entra en los cálculos racionales del interés económico, no se integra completamente como individuo, no se conforma como uno más, siendo uno más. Por eso resulta incómodo. Consecuentemente, reivindicar la vuelta al sujeto resulta políticamente comprometido.

Bajo la crítica a la Modernidad se ha ido tejiendo una última alianza contra el sujeto de todos los que reivindican la diferencia del grupo o de la cultura frente a la libertad del individuo. Una vez más se trata de hacer prevalecer la lógica de la identidad colectiva sobre la dignidad individual y conforma a las personas como miembros indiferentes, conformados a la identidad del grupo, que han de acatar las normas y costumbres del grupo sean cuales sean. Esta lógica multicultural divide progresivamente a la sociedad en guetos, que se respetan y protegen entre sí en la misma medida que someten al individuo al grupo y le impiden expresar en su seno la diferencia. La nueva ideología de lo «políticamente correcto» convierte la diferencia en atributo de cada cultura-comunidad y aniquila la auténtica diferencia, que es siempre individual.

La superación de la crisis de la Modernidad y la regeneración de la política pasa por recuperar el sujeto, un aspecto del pensamiento moderno que ha sido relegado en casi todos los desarrollos del mismo (liberal, historicista, científico-técnico, estatista, multiculturalista, etc.) hasta llegar a perderse casi completamente en el siglo XX. Y ese aspecto de la Modernidad es una aportación del cristianismo a la cultura europea. La libertad es una categoría de origen religioso que se secularizó y sin el cristianismo no puede entenderse la igualdad, ya que las culturas tradicionales y clásicas daban un valor superior al concepto de orden. Ahí se fundamenta el carácter subversivo que ha tenido para la humanidad una Modernidad de origen judeo-cristiano. En el siglo XXI la recuperación de la subjetividad humana es el primer paso para convertir el sujeto en movimiento social y la elección por el individuo es el fundamento ético del compromiso político. La política democrática tiene como objetivo constituir a todos y cada uno en individuos autónomos y entregarles el control de las instituciones sociales.

Bibliografía

- ARENDT, Hannah: *La condición humana* (1958), Barcelona, Paidós, 1993.
- *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997.
- BADA, J. BAYONA, B. y BETES L.: *La Izquierda aragonesa, ¿de origen cristiano?*, Zaragoza, Guara, 1979.
- BAYONA, B.: «Izquierda y cristianismo: presente y futuro de un dialogo», en *Instituto Fe y Secularidad, Memoria académica 1991-1992*.
- «Límites de la reformulación del Liberalismo político de Rawls», *Sistema*, 144 (1998), pp. 41-56; y «El concepto de cultura política en el liberalismo político de Rawls», *Sistema*, 149 (1999), pp. 69-98.
- BÜRGER CHRISTA y Peter: *La desaparición del sujeto*, Akal, 2001.
- DERRIDA J. y VATTIMO, G., eds.: *La religión*, Madrid, PPC, 1996.
- ESPOSITO, R.: *El origen de la política*, Barcelona, Paidós, 1999.
- FINKIELKRAUT, Alain: *La humanidad perdida*, Barcelona, Anagrama, 1998.
- FLORES D'ARCAIS, P.: *El individuo libertario*, Seix Barral, Barcelona, 2001.
- GÁNDARA, Alejandro: *Las primeras palabras de la creación*, Barcelona, Anagrama, 1998.
- GARCÍA DE ANDOAIN, C.: «Enmanuel Mounier. Cristianos, política y socialistas», en *Iglesia Viva*, 295 (2001), pp. 101-131.
- KANT, (1784): «¿Qué es la Ilustración?», en *Filosofía de la Historia*, FCE, 1997, pp. 25-38.
- KOLAKOWSKI, L.: *Si Dios no existe...*, Madrid, Tecnos, 1985.
- KÜNG, Hans: *El Cristianismo. Esencia e historia*, Madrid, Trotta, 1997.
- MARDONES, J. M.^a: *El desafío de la postmodernidad al cristianismo*, Cuadernos Fe y Secularidad, Sal Terrae, Madrid, 1988.
- *Fe y política*, Sal Terrae, Madrid, 1993.
- MARRAMAO G.: *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Barcelona, Paidós, 1998.
- METZ, J. B.: *La fe en la historia y la sociedad*, Madrid, Cristiandad, 1979.
- MOUNIER E. (1935): «Visión socialista y visión cristiana», en *Obras completas, vol. I*, Sígueme, Salamanca, 1992.
- RAWLS, John: *El liberalismo Político*, Madrid, Crítica, 1996.

- RUIZ DE LA PEÑA, J. L.: *Teología de la creación*, Santander, Sal Terrae, 1986.
- TOURAINE, Alain: «El sujeto democrático», en *Claves de la razón práctica*, 76 (1997), pp. 6-14 y 77 (1997), pp. 24-33.
- *Crítica de la modernidad*, Madrid, Temas de hoy, 1993.
- TRIAS, Eugenio: *Pensar la religión*, Barcelona, Destino, 1997.
- VATTIMO, G.: *Filosofía, política religión. Más allá del pensamiento débil*, Oviedo, Nobel, 1996.

Biblia y Predicación

Rev. Aragon. Teol. 16 (2002)

Javier Calvo

A. El Código y el Concilio

El contenido fundamental del ministerio de la palabra viene señalado expresamente en el Código de Derecho Canónico:

«Los predicadores de la palabra de Dios propongan a los fieles en primer lugar lo que es necesario creer y hacer para la gloria de Dios y salvación de los hombres»¹.

A esto se añade en el mismo canon la aplicación del mensaje evangélico a las condiciones personales, familiares, sociales y temporales:

«Enseñen asimismo a los fieles la doctrina que propone el magisterio de la Iglesia sobre la dignidad y libertad de la persona humana; sobre la unidad, estabilidad y deberes de la familia; sobre las obligaciones que corresponden a los hombres unidos en sociedad; y sobre el modo de disponer los asuntos temporales según el orden establecido por Dios»².

«Cúmplase con la mayor fidelidad y exactitud el ministerio de la predicación. Las fuentes principales de la predicación serán la Sagrada Escritura y la liturgia, ya que es una proclamación de las maravillas obradas por Dios en la historia de la salvación o misterio de Cristo»³.

Sin embargo, no se trata de predicar sobre la Biblia o sobre la liturgia. Esa tarea corresponde a los cursos y conferencias. Se trata más bien de que prediquemos desde la Biblia o desde la liturgia; a partir de su espíritu.

El Código de Derecho Canónico resalta la necesidad de una predicación fundamentada en las fuentes de la revelación y sus intérpretes auténticos:

«Ha de proponerse íntegra y fielmente el misterio de Cristo en el ministerio de la palabra, que se debe fundar en la Sagrada Escritura, en la Tradición, en la liturgia, en el magisterio y en la vida de la Iglesia»⁴.

«... toda la predicación de la Iglesia, como toda la religión cristiana, se ha de alimentar y regir con la Sagrada Escritura»⁵.

¹ CIC., canon 768.

² *Ibidem*.

³ VATICANO II, *Sacrosanctum Concilium*, 35.

⁴ CIC., canon 760.

⁵ VATICANO II, *Dei Verbum*, 21.

Se suele designar como predicación bíblica aquella que tiene como contenido, o al menos como punto de partida, la exposición exegética de una perícopa determinada de la Escritura.

Como escribe C. Vagaggini:

«La palabra de Dios es fundamentalmente después de los apóstoles, la Escritura —y la tradición— expuesta y explicada por la Iglesia. Por esto el anuncio de la palabra de Dios consiste fundamentalmente en la lectura y proclamación de la Escritura, a la que sigue su exposición y aplicación que de ella hace la Iglesia por medio de su ministro auténtico, es decir, la predicación»⁶.

B. Lectura del texto

La preparación de la predicación tiene que partir de alguna forma del texto de la Sagrada Escritura.

«El ministerio de la palabra, que incluye la predicación pastoral, la catequesis, toda la instrucción cristiana y en puesto privilegiado la homilía, recibe de la palabra de la Escritura alimento saludable y por ella da frutos de santidad»⁷.

El primer paso es la lectura del texto. Sería de desear la lectura de los textos en su lengua original, porque toda traducción representa siempre una interpretación. Esto es más bien un deseo que una exigencia. En el caso más frecuente de no poder acceder al texto original, nos debemos valer de traducciones, siendo útil comparar dos al menos, para acercarnos más al sentido original del texto. La Constitución *Dei Verbum*⁸ indica la necesidad de traer a la actualidad del presente, a través de traducciones adecuadas, una lengua que pertenece al pasado. Para nuestro propósito, sería bueno disponer, por una parte, de una traducción literalmente fiel al texto y, por otra, de una traducción moderna, como la de Casa de la Biblia o la Biblia del Peregrino; dicho de otro modo, la más cercana a la lengua original y la más cercana a la lengua castellana.

Esta primera lectura es una lectura de fe del texto; se hace como creyente, en el seno de la Iglesia y por ello puede ofrecernos ya impulsos, ideas, motivos para la predicación, sin alcanzar todavía los pasos posteriores de la exégesis o la meditación. Uno ya cree antes de que interprete. El predicador se aproxima al texto en la fe de la Iglesia, en un tiempo litúrgico, en un momento determinado de la vida eclesial y en medio del quehacer pastoral con su comunidad. Todo ello contribuye a una comprensión del texto. Sería un error pensar que uno sólo puede predicar cuando haya analizado e interpretado científicamente.

⁶ VAGAGGINI, C., *El sentido teológico de la liturgia* (Madrid, 1959), p. 833.

⁷ VATICANO II, *Dei Verbum*, 24.

⁸ VATICANO II, *Dei Verbum*, 22.

En este primer paso elegimos el texto sobre el que vamos a predicar, guiados por «el provecho espiritual de los participantes». Antes de elegir texto, el predicador debe leer todos los pasajes de la Sagrada Escritura que concurren en la celebración (lecturas, salmo responsorial, antifona antes del evangelio y evangelio). La elección del texto, sin embargo, no supone todavía la determinación del tema.

A algunos les ayuda aprenderse de memoria el texto sagrado —San Juan de Ávila recomendaba a un predicador aprender de memoria el Nuevo Testamento—; otros destinan en su agenda una hoja para anotar las inspiraciones que puedan brotar de la lectura del texto, o de los pasos posteriores de la meditación y la exégesis.

C. Exégesis⁹

«La Biblia es el libro del predicador —afirma Viktor Schurr—, no sólo para el que busca experimentar la originalidad de lo religioso y oír su lenguaje, sino también para aquel que quiere alcanzar la fuente de la palabra de Dios, de la fe y de la Iglesia. El estudio de la Biblia tiene prioridad en la vida sacerdotal, especialmente hoy, a la vista del cambio emocionante en la comprensión de la Biblia y ante los problemas de la hermenéutica bíblica»¹⁰.

La encíclica bíblica «*Divino afflante spiritu*» de 1943 «sobre la promoción de los estudios bíblicos en consonancia con nuestro tiempo» y la «Instrucción sobre la verdad histórica de los evangelios», del 20 de abril de 1964, apuntaban a una fecundidad pastoral. Frente a esta aspiración hay no raras veces por parte del predicador una actitud de defensa frente a la exégesis científica, la mayor parte de las veces infundada. Se opina que

«la exégesis científica provoca la perplejidad y la duda sobre innumerables puntos que eran hasta ahora admitidos pacíficamente... La exégesis científica se caracteriza por su esterilidad en lo que concierne al progreso de la vida cristiana. En lugar de permitir un acceso más fácil y más seguro a las fuentes vivas de la Palabra de Dios, hace de la Biblia un libro cerrado, cuya interpretación siempre problemática requiere una refinada técnica, que hace de ella dominio reservado a algunos especialistas»¹¹.

El concepto de predicación bíblica no es del todo claro. Puede abarcar desde una exégesis explicativa, la llamada homilía sencilla o inferior, u homilía exegética, que es la explicación de una perícopa, versículo por versículo, hasta una predicación temática sobre un tema con una libre conexión con la Sagrada Escritura. Aunque una homilía por su naturaleza conecta estrechamente con el texto bíblico, la forma es se-

⁹ Tenemos en cuenta nuestro artículo «Predicación bíblica», en *Pentecostés*, 15 (1967), pp. 314-320.

¹⁰ SCHURR, V., «Die Gemeindepredigt», en *Handbuch der Pastoraltheologie*, I (Freiburg, 1970), p. 234.

¹¹ IB, 29 s.

cundaria; lo decisivo es la cuestión de en qué medida la predicación está unida a la Escritura.

Lo decisivo de la predicación cristiana no es que esté de acuerdo con el texto, sino que esté de acuerdo con el evangelio. Se pueden decir cosas poco evangélicas a pesar del texto y se pueden decir cosas muy evangélicas también sin el texto. Se puede hablar sobre el tema más central del evangelio de modo que se le quite su carácter evangélico y se puede hablar sobre las cosas más profanas de modo que en ellas se haga visible la gloria de Dios. El interés decisivo es, por tanto, sólo que la predicación sea concorde con el evangelio¹². Una predicación bíblica no quiere decir un lenguaje bíblico. Habrá que dar el contenido, pero sin usar un lenguaje técnico bíblico.

Los oyentes tienen a menudo la impresión de que el predicador posee un conocimiento bastante superficial del evangelio. La perícopa del domingo le sirve de hilván o de pretexto para divagar o para exponer sus propias ideas, pero no es el mensaje evangélico lo que se ofrece a los fieles. La Escritura debe ser fuente de predicación y no pretexto de ideas, y esto exige del predicador, como una de las tareas oficiales de su sacerdocio, esa lectura asidua y ese estudio diligente que el Concilio señala.

«Es necesario, pues, que todos los clérigos, sobre todo los sacerdotes de Cristo y los demás que, como los diáconos y catequistas se dedican legítimamente al ministerio de la Palabra, se sumerjan en las Escrituras con asidua lectura y con estudio diligente, para que ninguno de ellos resulte “predicador vacío y superfluo de la palabra de Dios, que no la escucha en su interior”, puesto que debe comunicar a los fieles que se le han confiado, sobre todo en la sagrada liturgia, las inmensas riquezas de la palabra divina»¹³.

1. Estudio de la exégesis

Hay que estudiar exégesis con todos los medios que las ciencias bíblicas tienen actualmente a su disposición. Los sacerdotes no pueden estar a la altura de su tarea si antes no se prepararon debidamente en los años del seminario, si durante su permanencia en él «no han bebido este antiguo y perenne amor a la Sagrada Escritura». En los profesores de Sagrada Escritura ha habido, no con rara frecuencia, una falta de proporción, dedicando a la filología, a la historia o a otras ciencias auxiliares un espacio excesivamente amplio. El Papa Pío XII advierte que

«la exposición exegetica ha de ser principalmente teológica, evitando inútiles disputas y omitiendo todo aquello que sea fuente de vana curiosidad más bien que de fomento de verdadera doctrina y de piedad sólida; propongan el sentido llamado

¹² HAENDLER, O., *Die Predigt* (Berlín, 1960), p. 213.

¹³ VATICANO II, *Dei Verbum*, 25.

literal y principalmente el teológico, con tanta solidez, explíqueno con tanta maestría, incúlquenlo con tal fervor, que sus alumnos lleguen a experimentar en cierto modo lo mismo que los discípulos de Jesucristo cuando yendo a Emaús, al oír las palabras del Maestro, exclamaron: ¿No ardía, en verdad, nuestro corazón en nosotros mientras nos explicaba las Escrituras?»¹⁴.

El estudio de la Biblia no debe limitarse a los años de estudio en el seminario. No es preciso ser un exegeta de profesión para poder predicar bíblicamente, pero sin un estudio bíblico continuado no se legitima la preparación bíblica de la homilía. El conocimiento de la Sagrada Escritura y su lectura constante constituyen una de las tareas pastorales más hermosas del sacerdote. Debiera pertenecer a la tarea habitual del predicador dedicar una o dos horas semanales al estudio de la Sagrada Escritura, dando preferencia en este quehacer más a la teología bíblica que a la exégesis. De este modo se irá adquiriendo una penetración en el verdadero sentido de la palabra de Dios. El Concilio Vaticano II exige claramente de los predicadores un estudio intensivo de los textos bíblicos. En la Constitución *Dei Verbum* se llama a este estudio «alma de la sagrada teología»¹⁵. El conocimiento de la Sagrada Escritura y su constante lectura formarán parte cada vez más de las tareas profesionales del sacerdote de nuestra generación y de generaciones futuras.

2. Análisis bíblico-teológico del texto

En un segundo paso se trata del análisis bíblico teológico del texto escogido de la Sagrada Escritura. Es, tal vez, la parte más laboriosa de la preparación. La exégesis no quiere decir en primer término la lectura de comentarios, sino enfrentarme científicamente con el texto; puede ocurrir que los comentarios no me dejen ver el texto, cuando me dejo guiar más por las notas del comentario que por el mismo texto. Pero ciertamente debo acudir a los comentarios, para no guiarme por mi propia subjetividad y para hacer exégesis en la comunidad de la Iglesia. Ya en el Nuevo Testamento se establece este principio para la interpretación de la Sagrada Escritura: «ninguna profecía de la Escritura es (objeto) de interpretación propia (personal)» (2 Pe 1, 20).

3. Papel de los comentarios

La ayuda de un sólido comentario evita no sólo que el predicador flote en lo nebuloso, en las libres ocurrencias de la imaginación, sino que también le hace ver y sentir la situación histórica de los contemporáneos del texto. No es necesario poseer grandes comentarios especializados. Hoy día disponemos de una gran variedad de ayudas: series de pequeños comentarios bíblicos, comentarios a cada evangelio, re-

¹⁴ Pío XII, *Divino Afflante Spiritu*, 27.

¹⁵ VATICANO II, *Dei Verbum*, 24.

vistas y hojas para la preparación de la homilía, etc. Sería bueno que el comentario no sea muy prolijo, ni se pierda en detalles, según la querencia del autor; que nos acerque al contexto histórico y al sentido del texto en su origen, en lugar de adaptar el texto a nuestra situación y hacerlo moderno; que nos dé un acceso al lenguaje de cada libro de la Biblia, ya que muchos de ellos están escritos en un lenguaje poético y oriental, lejano a nuestro lenguaje racional, abstracto. La elección del comentario seguirá siendo siempre una decisión personal, en la que pesarán diversas circunstancias como el precio y el tamaño de la obra o la preferencia por un autor determinado.

4. Los sentidos de la Escritura

La Constitución *Dei Verbum* describe cómo debe ser interpretada la Sagrada Escritura:

«Habiendo, pues, hablado Dios en la Sagrada Escritura por hombres y a la manera humana, para que el intérprete de la Sagrada Escritura comprenda lo que El quiso comunicarnos, debe investigar con atención qué pretendieron expresar realmente los hagiógrafos y plugo a Dios manifestar con las palabras de ellos»¹⁶.

El texto conciliar distingue netamente el trabajo técnico sobre el texto bíblico (descubrir lo que los autores querían decir) y su interpretación cristiana y eclesial (descubrir lo que Dios quería dar a conocer con dichas palabras), pero no es la intención del texto pensar que la exégesis histórico-crítica y la interpretación teológica deben ser claramente distintas y separadas. La determinación del sentido espiritual entra también, de este modo, en el dominio de la ciencia exegética.

El sentido profundo de los textos, su alcance espiritual, se encuentra siempre mas allá de lo que está escrito. El sentido propiamente cristiano de la Escritura representa un más allá con relación al sentido humano que descubre la sola exégesis técnica; la verdadera interpretación de la Escritura debe hacerse «con el Espíritu con que fue escrita». Sin embargo, no hay que concluir que esta profundidad haya que buscarla fuera de las Escrituras. Con palabras de I. de la Potterie, «es en el interior de la letra, en la profundidad del sentido literal, donde debe buscarse el sentido espiritual del texto sagrado»¹⁷.

a) Sentido literal

Es de gran importancia la consideración del sentido de un pasaje bíblico para su utilización en la predicación. Así lo afirma la Pontificia Comisión Bíblica:

¹⁶ VATICANO II, *Dei Verbum*, 12.

¹⁷ DE LA POTTERIE, I., «La interpretación de la Sagrada Escritura con el mismo Espíritu con que fue escrita», en LATOURELLE, R., *Vaticano II. Balance y perspectivas* (Salamanca, 1989), pp. 164 y 171.

«Es no solamente legítimo, sino indispensable, procurar definir el sentido preciso de los textos tal y como han sido producidos por sus autores; sentido llamado "literal". Ya Santo Tomás afirmaba su importancia fundamental (S.Th. I, q. 1, a. 10. ad 1)»¹⁸.

Con la ayuda de los métodos y acercamientos de la exégesis científica puede determinarse el sentido literal de la Escritura, que es aquel que ha sido expresado directamente por los autores humanos inspirados.

El objetivo de la exégesis es, en primer lugar, averiguar el sentido literal de un texto con métodos garantizados. No es éste el lugar de presentarlos detalladamente¹⁹. No hay más que una clase de exégesis, la científica. No existe una exégesis pastoral. Debemos acudir, por consiguiente, a los métodos de la exégesis científica: historia de las formas, de la tradición y de la redacción, tener en cuenta el contexto, etc. Para nuestro fin merecen especial atención la historia de las formas, la historia de la redacción y los métodos narrativo, retórico, semiótico.

b) Sentido espiritual

La Biblia puede ser considerada desde un punto de vista literario, histórico, religioso etc. A la predicación le interesa la historia de la salvación que culmina en el misterio pascual de la muerte y resurrección de Jesús. Como dice la Constitución sobre la sagrada liturgia:

«Desde entonces (el día de Pentecostés), la Iglesia nunca ha dejado de reunirse para celebrar el misterio pascual; leyendo *cuanto a él* (Cristo) *se refiere en toda la Escritura* (Lc 24, 27), celebrando la Eucaristía»²⁰.

La predicación presupone, por consiguiente, que en toda la Escritura, también en el Antiguo Testamento, hay contenidos que se refieren a Cristo. Esto nos obliga a distinguir, especialmente en el Antiguo Testamento, junto al sentido literal, otro sentido: el que se refiere a la salvación en Cristo, al que vamos a llamar sentido espiritual. Según I. de la Potterie

«cuando alguien se encuentra delante de un texto bíblico y quiere verdaderamente *comprenderlo* debe saber que, si este texto tiene un sentido histórico, literal, tiene también un sentido oculto y más profundo, un sentido espiritual querido por el Espíritu»²¹.

«Como regla general, se puede definir el sentido espiritual comprendido según la fe cristiana, como el sentido expresado por los textos bíblicos, cuando se los lee

¹⁸ PONTIFICIA COMISIÓN BIBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Madrid, 1994), p. 76.

¹⁹ Cf. ZIMMERMANN, H., *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento* (Madrid, 1971); IB.

²⁰ VATICANO II, *Sacrosanctum Concilium*, 6.

²¹ DE LA POTTERIE, I., «La interpretación de la Sagrada Escritura con el mismo Espíritu con que fue escrita (DV 12,3)», en LATOURELLE, R., *Vaticano II. Balance y perspectivas* (Salamanca, 1989), p. 162.

bajo la influencia del Espíritu Santo en el contexto del misterio pascual de Cristo y de la vida nueva que proviene de él»²².

La *Dei Verbum* hace al intérprete de la Sagrada Escritura un doble requerimiento:

«investigar con atención qué pretendieron expresar realmente los hagiógrafos y plugo a Dios manifestar con las palabras de ellos»²³.

El intérprete, en primer lugar, debe poner en claro la intención secreta del hagiógrafo que sólo puede ser descubierta en los textos mismos mediante el estudio de los géneros literarios y los medios de expresión utilizados por el hagiógrafo para expresarse, sin olvidar el contexto histórico, destinatarios, etc. Luego debe buscar lo que Dios quería dar a conocer con dichas palabras.

«El sentido “divino” y propiamente cristiano de la Escritura —escribe I. de la Potterie— representa un *más allá*, un rebase, con relación al sentido “humano” que descubre la sola exégesis técnica; la verdadera “interpretación” de la Escritura debe hacerse *con el Espíritu* con que fue escrita»²⁴.

Como dijo monseñor Edelby en la 94.^a Congregación general del Vaticano II:

«El fin que se propone la exégesis cristiana es la interpretación espiritual de la Escritura a la luz de Cristo resucitado»²⁵.

Y la *Dei Verbum* en el mismo número recomienda un principio para una interpretación teológica y eclesial de la Escritura:

«Y como la Sagrada Escritura hay que leerla e interpretarla con el mismo Espíritu con que se escribió para sacar el sentido exacto de los textos sagrados, hay que atender no menos diligentemente al contenido y a la unidad de toda la Sagrada Escritura, teniendo en cuenta la Tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe»²⁶.

El sentido espiritual del texto sagrado debe buscarse en el texto mismo de la Escritura, en la profundidad del sentido literal. La Encíclica *Divino Afflante Spiritu* afirma que:

«Sólo Dios, en verdad, pudo conocer y revelarnos a nosotros ese significado espiritual». Y prosigue: «Ahora bien, este sentido, en los Santos Evangelios nos lo indica y nos lo enseña el mismo divino Salvador; lo profesan de palabra y por escrito

²² PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, 79.

²³ VATICANO II, *Dei Verbum*, 12.

²⁴ DE LA POTTERIE, I., «La interpretación de la Sagrada Escritura con el mismo Espíritu con que fue escrita (DV 12,3)», en LATOURELLE, R., *Vaticano II. Balance y perspectivas* (Salamanca, 1989), p. 173.

²⁵ DUPUY, B. D., «Historia de la Constitución», en AA. VV. *La revelación divina I* (Madrid, 1970), p. 120.

²⁶ VATICANO II, *Dei Verbum*, 12.

los apóstoles, imitando el ejemplo del Maestro; lo demuestra la constante doctrina tradicional de la Iglesia y, finalmente, lo declara el antiquísimo uso de la liturgia, según la conocida sentencia: *La ley de la oración es la ley de la creencia*»²⁷.

c) Sentido principal y sentidos secundarios

¿Qué quiere la exégesis moderna? Si la exégesis antigua buscaba cualquier sentido, la moderna exégesis pregunta críticamente por el sentido original del autor. Aunque en el análisis exegetico debemos considerar la perícopa desde todos los puntos de vista, sin embargo, el objetivo principal de esta tarea es desentrañar el sentido principal del texto. El objetivo del trabajo exegetico sobre el texto es comprender el sentido real de la Sagrada Escritura. Éste es el fruto de la exégesis: indaga el contenido de una perícopa con vistas a los hombres a los que se dirigió originalmente. Ella precisa cómo predicó el evangelista entonces; él ha predicado esto a su comunidad en aquella situación determinada.

Las exigencias de la encíclica bíblica valen tanto para el predicador como para los exegetas:

«Por lo tanto los sacerdotes, obligados por oficio a procurar la salud eterna de las almas, después de recorrer ellos mismos con diligente estudio las sagradas páginas, después de hacerlas suyas por la oración y la meditación, deben exponer celosamente al pueblo estas soberanas riquezas de la divina palabra en sermones, homilías y exhortaciones... y todo esto evitando con cuidado y diligencia aquellos sentidos acomodaticios que sugiere el propio individual arbitrio y se toman de cosas muy ajenas al asunto; esto no es usar, sino abusar de la divina palabra»²⁸.

También debemos comprender los sentidos secundarios. Sin embargo, la finalidad de la exégesis en la preparación de la predicación es distinta a lo que busca la ciencia. Mientras el investigador busca acrecentar los conocimientos, al predicador le interesa predicar el contenido del texto, de modo que sea alimento espiritual para su comunidad. Para el científico un sentido secundario puede ser en ciertas circunstancias más importante que el sentido principal, para el predicador no es así; su tarea es comprender el sentido principal del texto. Ahí va dirigida su exégesis científica.

W. Uhsadel, profesor evangélico de homilética escribe:

«El predicador debe ser tan poco investigador como el médico. Pero como éste, en su servicio a las personas, debe emplear lo que la investigación pone en su mano, por lo cual debe tener en cuenta la situación individual de la persona, por lo demás exactamente como el médico. Esta exigencia incluye que el predicador puede servirse no sólo de alguna explicación popular del texto. Tiene que recurrir a comen-

²⁷ Pío XII, *Divino Afflante Spiritu*, 16.

²⁸ Pío XII, *Divino Afflante Spiritu*, 26.

tarios científicamente importantes y trabajarlos a fondo, sin esperar que le proporcionen enseguida un montón de ideas aprovechables en la predicación. El trabajo con ello vale la pena en primer lugar en el sentido de que adquiere claridad sobre el conjunto del texto dentro de su contexto. Puede ser que no experimente nada sorprendente. Pero quizá se ilumina una u otra palabra o la construcción de una frase arroja su luz sobre el texto. Este trabajo exegético tiene que realizarse como una labor ascética del todo, sin que se pregunte de antemano qué saca de ahí para un fin práctico. Quizá uno saca más de lo que piensa. Solo el predicador que trabaja así ascéticamente, que no se precipita sobre el texto con el orgullo de una doctrina y le arranca por la fuerza un significado, tiene la posibilidad de conseguir una ganancia para su predicación; pues este modo de trabajar exegéticamente, tiene una afinidad inmediata con otro método de tratar con el texto, que llamamos meditación»²⁹.

Método que expresa la gratuidad del diálogo amoroso al que somos llamados por Dios en la Sagrada Escritura.

«Porque en los sagrados libros el Padre que está en los cielos se dirige con amor a sus hijos y habla con ellos»³⁰.

Para la preparación práctica de la predicación serán raros los casos en que podamos disponer del tiempo y de la posibilidad de hacer una exégesis a fondo de la perícopa bíblica. Sin embargo, no debería faltar nunca un mínimo de trabajo exegético en el quehacer de la predicación.

D. El papel de la transmisión

Los textos del evangelio pueden tener su fundamento en la vida de la comunidad de los discípulos de Jesús o inmediatamente en la comunidad postpascual o en la aplicación posterior del evangelista. Esta es una indicación decisiva de que hoy la proclamación de la Escritura en la predicación tiene que actualizarse y acentuarse en una apertura siempre nueva de horizontes de la comunidad actual.

La tradición, donde no sucede de un modo puramente mecánico, supone siempre una interpretación. Las enseñanzas del evangelio han pasado a través de la primera cristiandad y nos han sido transmitidas tal como ellos las entendieron. Hay que distinguir entre el sentido original y la interpretación dada por la tradición de la Iglesia y por los evangelistas. Esto no quiere decir que esta interpretación no esté inspirada y que no sea una verdad para nosotros, sino sólo que si queremos buscar el sentido original, tenemos que prescindir de estas interpretaciones. El sentido de la interpretación posterior de la Iglesia no excluye en modo alguno el sentido original.

²⁹ UHSADEL, W., *Die gottesdienstliche Predigt* (Heidelberg, 1963), pp. 91 s.

³⁰ VATICANO II, *Dei Verbum*, 21.

Según la *Instrucción sobre la verdad histórica de los evangelios*³¹, debemos «tener en cuenta los tres estadios por que han pasado la vida y la enseñanza de Jesús antes de llegar hasta nosotros», estadios que a menudo no es fácil delimitar en la práctica:

1. El sentido original del Jesús histórico

El sentido original que el Jesús histórico quiso ofrecer a sus oyentes de Palestina. Cada palabra de Jesús, cada enseñanza, cada parábola va dirigida a unos hombres y mujeres determinados y ha sido pronunciada en un determinado momento histórico de su vida. ¿Qué quiso decir Jesús en esa hora determinada? ¿Qué efecto tuvieron que tener sus palabras en los oyentes? Esta tarea de llegar al sentido original es una de las tareas de la exégesis.

2. La transmisión en la comunidad

Los apóstoles, los predicadores y catequistas de la Iglesia primitiva utilizaron las enseñanzas de Jesús aplicándolas a las necesidades concretas de su comunidad. En esta aplicación frecuentemente hay un desplazamiento del acento en el mensaje evangélico. Las palabras de Jesús a los adversarios, a los fariseos y escribas, se aplican ahora a unos creyentes; en lugar de la exigencia y la invitación de Jesús a creer, aparece ahora la exhortación a permanecer fieles en la fe.

3. La redacción de los evangelistas

Un tercer grado de interpretación es el realizado por la redacción de los evangelistas. El hecho de situar unas determinadas palabras en un contexto determinado, supone ya una interpretación. Así, p. ej. San Lucas coloca la parábola del Buen Samaritano en una especie de catecismo de la espiritualidad cristiana (Lc 10, 21-11, 13); con ello la parábola ya no sirve en primer término para responder a la pregunta sobre la amplitud y alcance del amor al prójimo, sino para hablar de lo decisivo que es para conseguir la vida eterna el cumplimiento del mandamiento principal.

Si buscamos el sentido original, este retroceso crítico no significa que lo que la tradición ha aportado lo consideremos como un mero envoltorio carente de valor. Significa que debemos distinguir en el texto diversos estratos y que cada uno tiene su valor propio. Si buscamos el sentido original, tenemos que contar con que los oyentes normalmente no eran cristianos; si buscamos el sentido de los evangelistas, es decir, una enseñanza para cristianos, entonces no podemos aceptar sin crítica el marco histórico.

³¹ Instrucción de la PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA «*Sancta Mater Ecclesia*»: AAS 56 (1964), pp. 712-718; DENZINGER-HÜNTERRMAN (Barcelona, 2000), pp. 4402-4407.

En la predicación hay que atenerse al sentido de la tradición y de los evangelistas o buscar el sentido original. Las dos fórmulas son posibles y están justificadas. Lo que no se debe hacer es mezclar las dos.

Al final de esta labor debo disponer de la exégesis necesaria para la predicación, la cual puede resumirse en tres puntos:

- ¿Cuál es el sentido principal del texto?
- ¿Qué sentidos secundarios apoyan el sentido principal?
- ¿Cómo sirven al fin principal los diversos versículos?

E. Posibilidades de interpretación

Para la cuestión de cómo se debe interpretar el contenido de un texto bíblico se ofrecen diversas posibilidades³²:

1. La comprensión de un pasaje desde la doctrina de la Iglesia

Pertenece a la tradición católica interpretar la Sagrada Escritura a la luz de la enseñanza de la Iglesia. A partir de la Sagrada Escritura como premisa, o mejor como raíz, se ha formulado el dogma; ahora se trata de seguir el camino inverso y comprender la Sagrada Escritura desde sus consecuencias. Esta clase de interpretación sirve especialmente para la predicación temática, que presenta la doctrina eclesial, corroborada por las fuentes de la fe y aplicada a la vida cristiana.

La fe de la Iglesia se expresa de un modo especial en las declaraciones del Concilio Vaticano II, que vienen a ser el catecismo del siglo XX. Aquí el dogma se llena de nuevo de la Escritura. El mensaje del Concilio representa un desarrollo de la Tradición en el que se conserva lo permanente y donde desde las profundidades de la Sagrada Escritura se divisan nuevos horizontes de aspectos olvidados o no tenidos en cuenta en el encuentro con el mundo de hoy.

2. La comprensión de una perícopa desde la composición del libro correspondiente

La perícopa aparece aquí como parte de un libro de la Biblia, p. ej. un evangelio. La explicación se ilumina desde el conjunto del libro o desde las características del autor. En la interpretación de un pasaje se ofrecen de nuevo diversas posibilidades:

³² FESENMYER, G., *Bibelpredigt im Aufbruch* (Freiburg, 1963), pp. 17-26.

a) La ubicación del pasaje en el conjunto del libro

Esta colocación puede decirnos algo decisivo. Lucas sitúa la parábola de la oveja perdida (Lc 15, 3-7) junto a otras parábolas de seres perdidos: la dracma perdida (Lc 15, 8-10), y el hijo pródigo (Lc 15, 11-32). El pastor es feliz por haber encontrado de nuevo a la oveja, del mismo modo Dios se alegra por el pecador que se arrepiente. Ahora bien, cuando Mateo coloca la parábola de la oveja perdida en el cap. 18, que contiene la instrucción para los jefes de la comunidad, subraya la solicitud de éstos por los más pequeñuelos. La lección tiene otro color en Mateo; ya no se pone el acento en la alegría del pastor, sino en la ejemplaridad de su búsqueda.

b) La idea fundamental del libro

Se puede considerar una perícopa a la luz de la *idea fundamental de un libro*. Así Mateo engarza los diversos pasajes en el tema principal de su evangelio: el nuevo orden que ha traído Jesús, el nuevo Moisés, lleva a la plenitud el orden antiguo.

Lucas escribe la historia de la Pasión como el camino hacia Jerusalén. Se prepara al menos desde el capítulo 9. «Estando para cumplirse los días de su ascensión Jesús se dirigió resueltamente a Jerusalén» (Lc 9, 51). Jerusalén es el lugar de su Pasión.

c) El pensamiento del autor

También se puede ver un pasaje desde el *pensamiento del autor*.

Con la lectura de los evangelios sinópticos en tres años, el Concilio Vaticano II quiso ofrecer una nueva tarea y una nueva oportunidad a la predicación y la vida de fe de las comunidades, a saber, presentar la tradición evangélica de un modo objetivo y diferenciado y que los fieles tomaran conciencia de los diversos matices de los tres evangelios.

No se trata de dar a la comunidad más perícopas evangélicas y más lecturas bíblicas, sino que la homilía debe destacar en la interpretación específica de cada perícopa los rasgos propios y la intención de cada evangelista. En el ciclo A, por ejemplo, se debe predicar «teología de Mateo» y no una mezcla armonizada de los cuatro evangelios. El evangelio de Mateo está al servicio de la instrucción pastoral de la reciente comunidad. El tema fundamental es discipulado y seguimiento.

El evangelio de Marcos no pretende, en primer término, la conservación y fijación de la tradición, sino enseñar, guiar y fortalecer a las comunidades en sus problemas y necesidades actuales.

Lucas, el evangelista del ciclo C, escribe para cristianos que no proceden de la tradición judía. Mientras Mateo coloca a Jesús en la serie de los maestros de Israel, para Lucas quien ha nacido no es el Maestro, sino el Salvador: «Hoy os ha nacido el Salvador» (Lc 2,11), y un Salvador se muestra no en que habla, sino en que

obra. Si el Salvador es la figura central del evangelio, la salvación tiene que ser la experiencia principal del evangelio. Todos los evangelistas ciertamente informan de los hechos salvíficos de Jesús, pero ningún evangelista lo hace tan sensiblemente como Lucas.

Un punto de gravedad del evangelio de Lucas es el trato de Jesús con los pecadores, que se realiza con comprensión y amor. Una parte no pequeña de los textos exclusivos de Lucas están dedicados a este tema.

Otro tema central en Lucas es la oración. Lucas invita a reconocer todas las buenas experiencias como provenientes de la mano de Dios, alabando y dando gracias a Dios. Asimismo, invita a orar incesantemente, para poder superar las pruebas que vengan. Desde este trasfondo narra Lucas que Jesús mismo ora sin cesar.

Este énfasis en la oración seguramente tiene su contexto en la situación de la joven Iglesia, que sufría las primeras persecuciones, que había esperado en vano la venida de Jesús y que buscaba vías para configurar el tiempo actual desde la cercanía de Dios. Es una respuesta propia a la situación creada en la comunidad por la demora de la parusía.

3. La comprensión a partir de la misma perícopa

Este punto de vista está también justificado, porque los evangelios están formados de trozos que originariamente eran independientes. Esta interpretación retrocede a la situación anterior a la composición de los evangelios. Si queremos trabajar con la fórmula «Sitz im Leben», se ofrecen dos posibilidades a medida que retrocedemos en el tiempo: Primero el *Sitz im Leben* de la Iglesia primitiva y luego el *Sitz im Leben* de Jesús.

a) El *Sitz im Leben* de la Iglesia primitiva

Nos preguntamos por los intereses de los primeros cristianos ¿Por qué fue transmitida esta perícopa? ¿Qué interés tenía la Iglesia primitiva en ella? ¿Qué papel jugó este pasaje en la vida de la Iglesia primitiva? A partir de esos intereses llegamos al interés que tenemos hoy y lo abordamos en la explicación.

Los intereses que descubrimos en la Iglesia primitiva se pueden agrupar alrededor de los siguientes temas: autocomprensión de la comunidad, Kerigma, ejercicio de la celebración eucarística, problemas teológicos y cuestiones prácticas de la vida eclesial.

b) El *Sitz im Leben* Jesu

Si ya es un principio de interpretación el lugar de una perícopa en la vida de la Iglesia primitiva, es todavía más fascinante conocer el sentido más original de un discurso de Jesús, de una parábola o de la narración de un hecho. J. Jeremías ha

intentado descubrir la situación concreta de la vida de Jesús, en la que cada parábola fue pronunciada, para retroceder así al sentido original, a la *ipsissima vox* de Jesús³³. Para descubrir el lugar histórico de las parábolas propone los siguientes principios de transformación: la traducción de las parábolas al griego, las modificaciones del material intuitivo, los adornos añadidos, el cambio del auditorio, el empleo de las parábolas para la parénesis de la Iglesia, la influencia de la situación de la Iglesia, la tendencia a la alegorización, la inclinación a agrupar las parábolas en colecciones y a fusionar algunas de ellas y, finalmente, la inclusión de un texto en un marco nuevo.

4. La comprensión de una perícopa desde la Eucaristía

Las perícopas se leen y explican la mayor parte de las veces en la celebración de la Eucaristía. La inclusión en la celebración litúrgica abre otros puntos de vista para la interpretación:

«acercarse a la Sagrada Escritura para comprenderla y explicarla de acuerdo con el modo propio que tiene la liturgia de leer la Palabra de Dios. Cuando la Iglesia ha organizado su *Leccionario* en torno a los *hechos y dichos* del Señor en el Evangelio, es evidente que quiere proponer unas claves de interpretación de la Escritura, de cara a la liturgia, esencialmente cristológicas y pascuales, dicho de otro modo, está refiriendo a Cristo y su Misterio Pascual todos los contenidos de las lecturas bíblicas, a la manera como lo hacía el propio Señor cuando citaba las palabras del texto sagrado aplicándolas a su persona y a su obra de salvación»³⁴.

De nuevo tenemos varias posibilidades.

a) El uso litúrgico

La Comisión Episcopal de Liturgia llama la atención sobre la utilización de los textos en la liturgia:

«Otro aspecto a tener en cuenta al estudiar las lecturas de la misa para preparar la homilía, es la aplicación particular que la liturgia hace de ellas al misterio celebrado dentro de la solemnidad o fiesta e incluso dentro del tiempo litúrgico»³⁵.

Habría que plantearse sistemáticamente la pregunta: ¿Por qué ha elegido la Iglesia precisamente este texto para el día de hoy? Algunas perícopas están en clara relación con el tiempo del *año litúrgico* con la fiesta o con el santo, que se celebra. Esta relación es ciertamente diversa y tiene distintos grados. Es especialmente notoria en las festividades centrales del Adviento, Cuaresma y Pascua.

³³ JEREMÍAS, J., *Las parábolas de Jesús* (Estella, 1970).

³⁴ COMISIÓN EPISCOPAL DE LITURGIA, *Partiendo el pan de la palabra*, 21.

³⁵ *Ibidem*, p. 23.

«En cada uno de los tiempos litúrgicos la homilía ayuda a celebrar a Jesucristo bajo aspectos diversos, pero siempre confluyentes y como engarzados en el acontecimiento central de la Pascua. El año litúrgico, por tanto, aparece como el principal itinerario del quehacer homilético, para que la Iglesia lo recorra avanzando progresivamente en la historia de la salvación. La homilía, fiel a esta ruta animada por una fuerza del Espíritu, debe situarse siempre bajo la potente luz de la Pascua que en todos los tiempos litúrgicos revela el sentido pleno de los textos proclamados»³⁶.

Siempre el texto bíblico tiene unos ecos distintos según el tiempo litúrgico o la fiesta en que se proclama. Incluso la perícopa litúrgica puede adquirir un sentido especial que no es el del contexto original. La boda en Caná (Jn 2, 1-12) puede mostrar las reacciones ante Jesús, o se puede explicar en una fiesta mariana o en la celebración del matrimonio. El bello relato de Emaús puede comentarse muy bien en un funeral, pero también puede servir para la homilía de una boda.

b) La agrupación con otros textos litúrgicos

A menudo las perícopas se pueden interpretar por el modo de *agrupación* con otros textos. Así la primera lectura puede arrojar luz sobre el evangelio o a la inversa. Tal es el caso de las lecturas del trigésimo domingo del tiempo ordinario del ciclo B (Jer 31, 7-9; Mc 10, 46-52).

c) El carácter didáctico

La lectura de la Sagrada Escritura en la celebración eucarística posee desde antiguo también un *carácter didáctico*. La catequesis normal para muchos fieles en la Iglesia tiene lugar en la celebración de la palabra. Como dice la *Catechesi Tradendae*:

«La homilía vuelve a recorrer el itinerario propuesto por la catequesis y lo conduce a su perfeccionamiento natural... se puede decir que la pedagogía catequística encuentra, a su vez, su fuente y su plenitud en la eucaristía dentro del horizonte completo del año litúrgico. La predicación, centrada en los textos bíblicos, debe facilitar entonces, a su manera, el que los fieles se familiaricen con el conjunto de los misterios de la fe y de las normas de la vida cristiana»³⁷.

d) El relato de la Cena

En cada celebración eucarística se proclama un *evangelio original*, el relato de la cena. Todo evangelio de la celebración de la palabra está en relación con este evangelio original. Lo que se narra en el evangelio como hecho salvífico, se hace nueva realidad por la acción del Señor presente en medio de nosotros.

³⁶ *Ibidem*, p. 14.

³⁷ JUAN PABLO II, *Catechesi tradendae*, 48.

La exégesis y la liturgia nos ofrecen una abundancia de posibilidades. También es cierto que el predicador puede quedar desconcertado por la oferta de tantos caminos. Sin embargo, si referimos a Cristo cada texto de la Escritura, la riqueza de posibilidades no lleva a la desorientación enmarañada, sino a la sencillez de la interpretación.

F. La meditación

La profundización exegética en la palabra de Dios sólo cumple una primera tarea fundamental, que da consistencia a todo lo demás.

«No me parece el ideal —afirma A. Iniesta— estudiar a fondo el pasaje de un libro especializado, y con todo ese bagaje bien fresco y casi sin digerir, tratar de meterlo mal que bien en nuestra perorata. Creo que debemos conocer bien todos los datos firmes de la ciencia bíblica actual, en general y sobre el libro o pasaje concreto que hemos de iluminar. Pero después, si cabe hablar así, habría como que «olvidarlo», soterrarlo como los cimientos, que influyen, pero no es necesario que se vean»³⁸.

Al trabajo exegético le sucede la meditación. Ni del estudio diligente de la Sagrada Escritura, ni de la atención al hombre como tal, surge una buena predicación bíblica. Hace falta la meditación orante de ambas realidades. Toda la ardua tarea de la exégesis sólo es un paso en el camino hacia la comprensión personal de un texto que interpela mi fe.

La predicación no sólo tiene que determinar y comunicar «de qué se trató entonces», sino que tiene que proclamar «de qué se trata hoy» en una reinterpretación de la palabra de la Biblia. El paso del «entonces» al «hoy» es la tarea característica del predicador; es el fruto de la meditación de la predicación. Esta constituye precisamente el núcleo o el alma de la preparación, es la fuente de la predicación.

No se trata de un método de meditación, sino de la oración personal del predicador. En el proceso de elaboración de la predicación tiene que llegar un momento en el que el predicador deja a un lado la Biblia y sus comentarios, se retira del trato con los hombres y se prepara en la meditación a ser un oyente de la palabra de Dios. La primera tarea del predicador no es hablar sino escuchar. Nadie tiene que ser un oyente de la palabra tan puntual y dispuesto como el mismo predicador.

La convicción personal no surge sólo por un estudio sólido, sino por la confrontación con los contenidos de la fe en la oración y en la meditación. La palabra de Dios va a penetrar primero en mí; es palabra de salvación para mí personal-

³⁸ INIESTA, A., «Cómo predicar en la celebración sacramental. Líneas de fuerza», en *Sal Terrae*, 4 (1981), p. 250.

mente. Uno se coloca ante la palabra de Dios que le interpela de modo personal en la propia vida. Voy del texto bíblico a mi vida y de mi vida al texto. El mundo de la Biblia entra en confrontación con mi propio mundo. La cuestión ya no es qué dice el texto, sino qué me dice a mí y qué podría decir hoy a los oyentes de mi comunidad. ¿Qué mensaje del texto me interpela de tal modo que quisiera transmitirlo a mis oyentes? Aquí se trata de confrontar la realidad del mundo y de sus hombres con el mensaje de la Biblia. El primer oyente de la predicación es, sin duda, el propio predicador.

«Fuente de vida y de eficacia es la palabra de Dios; más cortante que espada de dos filos, y penetrante hasta el punto de dividir lo que el hombre tiene de más íntimo, de llegar hasta lo más profundo del ser humano, de poner al descubierto los más secretos pensamientos e intenciones» (Hel 4, 12).

«Los comentarios bíblicos... son pistas exteriores —escribe Alberto Iniesta— para entrar en el misterio, en la vida divina allí contenida, pero ahí no se entra a base de exégesis, sino de fe, de humildad, de esperanza, de oración, de preguntar y preguntar al Señor, no sólo qué dice allí, sino qué nos quiere decir a nosotros ahora, nunca desligado de las palabras bíblicas, pero sí más allá —o más acá— de las mismas.

Este conocimiento rumiante y sapiencial de la Escritura es el que más necesitamos como predicadores, y el que más nos dará luces y fuerzas para el camino tanto para nosotros como para los que nos escuchen»³⁹.

Sin la meditación, la predicación se convierte en un producto de la mesa de despacho, que luego hay que verter al pueblo desde el púlpito. La meditación de los textos bíblicos es la ayuda mejor para no quedarse en la superficie de la exégesis, en las opiniones de los autores sobre el pasaje, en lugar de experimentar en nosotros la fuerza viva del texto. Según G. Michonneau,

«únicamente una meditación profunda de los textos sagrados y particularmente de las palabras del Señor, puede ponernos en disposición de predicar»⁴⁰.

¿Qué decisión aporta el texto sobre mi vida? «El Reino de Dios está cercano; arrepentíos» (Mc 1,15). Así comienza Jesús su predicación en Galilea. Hay en primer lugar un hecho salvífico que se anuncia y luego, en consecuencia, el texto exige un cambio de mi vida.

No se va a la oración en búsqueda de ideas, formulaciones o imágenes para la homilía, sino que se entra en ella desinteresadamente. Lo que no excluye que estén constantemente presentes los afanes de la comunidad.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ G. MICHONNEAU y F. VARILLON, *Hablemos de la predicación*, Barcelona, 1965, p. 44.

La meditación del texto sagrado de la predicación debe estar apoyada por una actitud de oración a lo largo de la semana.

«Pero no olviden que debe acompañar la oración a la lectura de la Sagrada Escritura para que se entable diálogo entre Dios y el hombre; porque a Él hablamos cuando oramos y a Él oímos cuando leemos las palabras divinas»⁴¹.

En este sentido nunca la predicación está acabada, sino que permanece viva en un proceso de crecimiento, como María que «guardaba todo esto y lo meditaba en su corazón» (Lc. 7,19).

La tarea del predicador será escuchar día a día la voz de Dios y traducirla a los fieles. Sólo cuando el predicador se ha dejado interpelar por el texto, puede colocar también a su comunidad bajo el mismo. Se trata de hacer pasar el sentido de la página sagrada a la vida propia y a la vida de los fieles. En la meditación está el predicador completamente solo con la palabra bíblica de Dios; la comunidad está también con él, pues sin ella no puede meditar como sacerdote. Como pastor conoce la vida verdadera de la comunidad, los casos reales, los ejemplos e historias que son recientes, el pedazo de evangelio que aquí y ahora es actual, él sabe lo que conviene hacer. La meditación es el puente donde se encuentran la palabra de Dios y el hombre de hoy. Es como si el predicador tuviese que llenar de vida el trabajo que un «redactor» le ha dado para imprimir.

San Juan nos da el fruto de su oración-contemplación: «lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos... os lo anunciamos a vosotros» (1 Jn 1,1-3). Así debería ser cada predicador en la homilía. Se correría menos el riesgo de dar la impresión de demostrar una tesis de «teología sentada» o de mantener una ideología. «La predicación se deriva de la plenitud de la contemplación»⁴². Meditación y pastoral son las dos fuerzas nutricias, de las que puede crecer la predicación. La una lleva a la profundidad bíblica, la otra a la profundidad de la vida humana. Si la predicación fuera solamente la transmisión de datos objetivos, como en una clase de Física, y para esa transmisión fuera por tanto indiferente quien la realiza, la meditación no tendría importancia en la preparación de la predicación. Pero la predicación sólo es posible en esa fusión de la verdad con la persona del predicador. Por eso la meditación es la vía más fecunda para la predicación⁴³.

La predicación no puede ser sin oración. La oración, según la recomendación de San Agustín, debe acompañar antes y después a la predicación:

«Cuando un orador tenga que hablar al pueblo o a un grupo más reducido... ore para que Dios ponga en sus labios palabras propicias... Y finalmente, den gra-

⁴¹ VATICANO II, *Dei Verbum*, 25.

⁴² S. TOMÁS DE AQUINO, *S. theol.* II-II, q. 188, a. 6.

⁴³ HAENDLER, O., *Die Predigt*³ (Berlín, 1960), p. 185.

cias por el feliz éxito del sermón de Aquél de quien no dudan que recibieron el don de hablar, para que así el que se gloría se gloríe en Aquél en cuyas manos estamos nosotros y nuestros discursos»⁴⁴.

Para D. Ángel Herrera, «deben caldearse las homilías, en el sagrario y en la oración... La palabra de Dios, sea cual fuere el tono, el lugar y el auditorio, no puede servirse fría»⁴⁵. Si lo primero que la liturgia señala es que el sacerdote pida la asistencia divina, *Ut sanctum evangelium tuum digne valeam nuntiare*, también para su explicación fructuosa antes que nada es necesaria la oración, la petición humilde a Dios y la meditación personal de la Palabra divina⁴⁶.

El Concilio Vaticano II espera de los sacerdotes que «teniendo ante los ojos que es el Señor quien abre los corazones y que la grandeza no viene de ellos mismos, sino de la virtud de Dios, en el acto mismo de enseñar la Palabra de Dios se unirán más íntimamente con Cristo maestro y se dejarán conducir por su Espíritu»⁴⁷.

La oración, por consiguiente, es necesaria en el predicador para dejarse conducir por el Espíritu y no por intereses personales o ideas propias. El predicar con palabras aprendidas, «aprendidas del Espíritu», exige que el predicador «orando por sí y por aquellos a los que va a hablar, sea antes orante que orador»⁴⁸.

El esfuerzo principal de la predicación no hay que hacerlo en el ambón, sino ya antes de llegar allí; una predicación se tiene que preparar con diligencia mediante el estudio, la oración y la meditación. Como decía D. Bonhoeffer, el predicador debe encontrarse con la palabra de Dios: en la mesa de estudio, preparando seriamente su ministerio con la ayuda de los oportunos subsidios y comentarios; en el reclinatorio, orando la palabra que va a predicar, de modo que no sólo sepa hablar «de» Dios, sino ante todo hable «a» Dios en su oración personal; y finalmente en el púlpito, dejando que en el momento mismo de su ministerio resuene en él mismo, antes que en sus hermanos, lo que Dios nos comunica⁴⁹.

«Entre un sermón “trabajado” y un sermón “orado”, la diferencia es —para F. Varillon— como de la noche al día. El primero procede de los conocimientos que

⁴⁴ SAN AGUSTÍN, «De doctrina christiana», Libro IV, cap. XXX. n. 63, en *Obras de San Agustín XV* (Madrid, 1957), pp. 347 s.

⁴⁵ HERRERA, A., *La palabra de Cristo, I* (Madrid, 1953), p. LXVII.

⁴⁶ REVUELTA, J. M., «Introducción», en HENGSBACH, F., e. a., *Sínodo 74. Predicación, Evangelización* (Madrid, 1974), p. 16.

⁴⁷ VATICANO II, *Presbyterorum ordinis*, 13.

⁴⁸ SAN AGUSTÍN, «De doctrina christiana», Libro IV, cap. 15, en *Obras de San Agustín, XV* (Madrid, 1957).

⁴⁹ Citado por ALDAZABAL, J., «Predicación», en FLORISTAN, C., y TAMAYO, J. J. (eds.) *Conceptos fundamentales del cristianismo* (Madrid, 1993), p. 1066.

se tienen referentes a Dios; el segundo de los conocimientos que se tienen de Dios. El predicador que no ha “sentido y gustado interiormente” a Jesucristo (san Ignacio) transmite ideas, pero no comunica un “sabor”. Por mucho que los fieles oigan predicar cada domingo, no pasarán de conocer a Jesucristo “de oídas” (Job 42, 5). No son principalmente unos conocimientos lo que El quiere que los hombres tengan de El.

Hay sermones trabajados sin oración. No puede haber sermones orados sin trabajo»⁵⁰.

⁵⁰ MICHONNEAU, G. y VARILLON, F., *Hablemos de la predicación* (Barcelona, 1965), p. 177.



UN SERVICIO PARA LA LITURGIA DOMINICAL

EXEGESIS de los textos litúrgicos
NOTAS para la preparación de las homilías
MONICIONES para la celebración

Solicite ejemplares gratuitos a:



DABAR
Paricio Frontián, s/n
50004 ZARAGOZA
Tlno. y Fax: 976 439 635

TELÉFONO DEL EVANGELIO



976 445 566 - 976 445 555

**LLAMAR, ESCUCHAR (Grabación de 3 minutos) y
REFLEXIONAR**

(Precio de la llamada: coste normal)

Historia del Cristianismo en Aragón - V

Rev. Aragon. Teol. 16 (2002)

Domingo J. Buesa Conde

La dinastía de los Ramírez tuvieron siempre muy presente una idea que marcó absolutamente todo el devenir de la historia eclesiástica altoaragonesa en los primeros tiempos, quizás una idea que ya heredaron de sus antepasados los reyes de Pamplona y condes de Aragón. A todos ellos les pareció que era necesario evitar el resurgimiento de la vieja diócesis de Huesca, la sede que contaba con el prestigio de hundir sus raíces en el mundo romano, como una medida adecuada para asegurarse el control político de esa Iglesia naciente y para evitar la recuperación de una sede en cuyas manos acabarían muchas propiedades, que la convertirían en una potencia económica que sería muy poco controlable¹.

Esta idea fue la que aconsejó cuidar totalmente cómo se hacía el tránsito de un obispado limitado a los valles a otro que ya tuviera controlada la llanura, fértil tierra y granero de una población expansiva. Ese paso debía ser vigilado por los propios monarcas, los cuales intentaban conseguirlo negociando con un papado que —día a día— va adquiriendo más poder y más autoridad moral. Un paso en el que también se debía compaginar la voluntad de la familia real, las ambiciones de los primeros clérigos del reino y la planificación de la política pontificia que estaba en manos de los monjes cluniacenses.

Al mismo tiempo, se ha ido gestando a lo largo de la primera mitad del siglo XI un mundo de creciente religiosidad, en el que hemos visto cómo el obispo se ve obligado a abandonar el primitivo refugio de Sásabe en busca de una nueva sede, más notable y más carismática. Una búsqueda que el rey entiende necesaria pero que no le gusta que sea dirigida por los propios preladados aragoneses. Una búsqueda, en fin, que puede acabar con todas las apetencias reales si esos preladados itinerantes tuvieran la idea de sugerir la recuperación de la sede oscense, cuestión que sería tan bien vista por Roma como mal vista por Aragón.

La acción del monarca se enmarca en la autoridad que posee, cada vez más consistente, y con la cual diseña una política de grandes acciones que van a con-

¹ Esta interesante y acertada tesis la planteó DURÁN GUDIOL cuando analiza el tiempo altomedieval de la Iglesia aragonesa en las *Actas del Estado actual de los Estudios sobre Aragón* (Zaragoza, 1979), II, p. 717.

vertir el viejo reino en un moderno estado. Sancho Ramírez, entre 1064 y 1094, logrará que este proceso territorial se convierta en una auténtica cruzada y que su monarquía se vea bendecida por el papa de Roma, aquiescencia que le convierte en un hombre ungido por Dios para gobernar ese avance hacia la llanura. Ventajas tendrá muchas con este respaldo eclesial, pero también se verá obligado a ceder en otras ocasiones y a permitir que los legados romanos vayan imponiendo su criterio en muchas cosas del vivir diario. Caso principal fue la definición precisa del obispado aragonés, itinerante y poco consolidado, que necesitaba ser ajustado a la normativa canónica de su personalidad urbana.

Por eso, al mismo tiempo que se iba solucionando el grave problema planteado por el obispo Sancho de Aragón, se encontró que la mejor solución pasaba por no romper definitivamente con la curia pontificia que —como era notorio— no estaba de acuerdo con la ampliación de obispados que defendía el monarca Sancho Ramírez —más en concreto, no ahondar más el desacuerdo con la esperanza real de poder asentar obispado en la capital y villa real, un obispado que fuera ocupado por una persona controlable y fiel a los planteamientos del rey Sancho—.

Por esa razón estaba claro que lo mejor era dejar pasar los pocos años que le quedaban de actividad al obispo Sancho y esperar su muerte, mientras se encomendaba el gobierno pastoral cotidiano del reino a otro joven prelado que —a modo de colaborador y ayudante— acabaría haciéndolo innecesario.

De esta manera, el rey Sancho tiene las manos libres y especialmente libres si el prelado que suple al anciano obispo es su propio hermano el infante García. Tan libres que, en contra de la opinión del propio papado, decide que seis años antes de morir el obispo Sancho de Aragón, que se ha refugiado en la paz del claustro de San Juan de la Peña, su hermano ya figure como obispo. Pero, habiendo un obispo de Aragón, es conveniente resolver y buscar una moderna vinculación topográfica al nuevo prelado. Y esa ciudad en la que se van a sentar las bases canónicas de la nueva prelatura es Jaca, una localidad que posee el prestigio de haber sido una vieja urbe romana y que además es un dominio privativo de la familia real aragonesa.

En el tiempo del episcopado de Sancho, entre los años 1058 y 1076, este prelado ha ido recibiendo diferentes denominaciones, con las que aparecía como testigo en algunas decisiones reales. A la primitiva denominación de «obispo en Aragón» (entre 1058 y 1073), le suceden las de «obispo en Aragón y en Sásabe» (en 1066), «obispo en Aragón y en Sobrarbe» (entre 1059 y 1064) y además la de «obispo en Jaca», esta última concretamente en dos documentos de

los años 1058 y 1068, dos piezas documentales que no parecen sospechosas de haber sido falsificadas² y que nos permiten pensar en la presencia habitual y doméstica del prelado en los dominios familiares de los Ramírez, quizás más que en una intitulación basada sólo en la residencia canónica de la institución.

Todo está preparado para que en los primeros meses del año 1077, desde luego entre enero y febrero, se ponga en marcha el Obispado de Jaca y se nombre titular del mismo al infante García Ramírez; curioso personaje que terminará enfrentado a su hermano por múltiples causas, entre las cuales está el mermado poder económico que deja el rey Sancho a esa sede episcopal.

Con esta decisión, formulada sin contar con la aprobación romana, se pone en marcha el Obispado jacetano, que estará en la vieja ciudad de Jaca hasta la conquista de Huesca, acaecida en el año 1096, momento en el que el obispo comenzará a denominarse Obispo de Huesca y se dará por concluida la vieja voluntad real de frenar la recuperación de la estructura diocesana oscense. Pervivirá, no obstante, ese recordatorio de la sede jaquesa en la denominación episcopal de Obispo de Jaca-Huesca, hasta que en 1571 fueran nuevamente separadas las diócesis³.

Al mismo tiempo en el que se plantea la drástica actuación en la sede occidental aragonesa, se documenta una acción similar en la sede oriental aragonesa. Cuál fue la causa de este proceso no lo sabemos, pero conocemos que el obispo Salomón fue depuesto —o quizás solamente obligado a renunciar a su sede— y que acabó encerrado en el monasterio de Ripoll, del que había sido monje anteriormente. El obispo Sancho volvió también al claustro de su juventud, al monasterio de San Juan de la Peña.

Como telón de fondo de esta operación, percibimos que este obispo, persona de gran cultura literaria, fue destituido porque «los suyos le acusaron». Una denuncia que llega después de que el prelado dedicara todo su episcopado (1064-1075) a mejorar la situación económica de su obispado y a poner en marcha las reformas promovidas por el legado Hugo Cándido⁴. Mal pago para tan buenos servicios.

² Las referencias documentales a las intituciones episcopales de Sancho están en *La Iglesia de Aragón durante los reinados de Sancho Ramírez y Pedro I* (Roma, 1962), p. 105, cuestión 1, 3, de Antonio DURÁN GUDIOL. En concreto, los dos documentos que mencionan a Jaca son: el de 1058 que dice *episcopus domnus Sanctus in Iaca* y el del 19 de octubre de 1068, que indica *episcopo don Sancto in Iaca*.

³ Para este asunto, ver el estudio de Demetrio MANSILLA sobre «La reorganización eclesiástica española del siglo XVI», publicada en *Anthologica Annu*, 4 (1956), pp. 132 a 168. Como veremos, en 1571 se separan las diócesis de Jaca y de Huesca, se crea la de Barbastro, se erigió de nuevo Teruel y posteriormente Albarracín se desgajó de la de Segorbe (1577). Las bulas se fechan el 18 de junio de 1571 y las emite el Papa Pío V.

⁴ Manuel IGLESIAS COSTA, *Roda de Isábena. Historia y Arte* (Huesca, 1989), pp. 28 a 31. Iglesias plantea que fue destituido porque «los suyos le acusaron», sin decirnos nada más. Pero dado el clima de agitación religiosa descrito, «es posible cayese bajo la presión de celos y acusaciones ante el monarca, de abades y clérigos con aquellos disfraces progresistas». El obispo murió el año 1097.

El entorno espiritual del nuevo Obispado

Conviene ir analizando la curiosa situación del entorno socioeconómico en el que nace el obispado de Jaca, el tiempo histórico que hizo posible la creación de esta sede aragonesa, la necesidad de unas nuevas líneas de espiritualidad desde las que entender mejor la operación de organización eclesial que se lleva a cabo en la segunda mitad del siglo XI. En principio, un proceso en el que las gentes implicadas en la tarea van buscando la más absoluta fidelidad a la palabra de Dios, un mensaje cuya exigencia de difusión masiva les incita a una religiosidad activa y no exenta de cierta belicosidad, a una religiosidad en la que adquiere gran importancia la pobreza⁵.

Además, como es lógico, todo ello ocurre en un mundo en expansión económica que comienza a ser controlado por una nueva generación, por una activa juventud, que se arriesga por la consolidación del espacio urbano y por la reactivación de las rutas comerciales⁶. Por una juventud que se divide en dos bloques, los que apuestan por ese renacer económico y los que aspiran a vivir en el ideal de la pobreza; en el caso de estos últimos, con un modelo que estará íntimamente unido con el movimiento canonical en cuanto que hay que acercarse al ejemplo ascético de «seguir desnudo a Cristo desnudo»⁷. Y es que el propio movimiento reformador (buscando la pobreza) se intenta escapar de una economía profundamente rural y agrícola que había dominado las estructuras religiosas que eran, ante todo, herederas de la regla carolingia de Aquisgrán.

En esta lucha contra un mundo dominado por los monasterios, los habitantes de las ciudades pronto van a considerar que deben ser en parte protagonistas y por ello apuestan por hacerse presentes, en este proceso, a través de sus propios vástagos. Los grandes linajes, como he señalado en otra ocasión, introducían algunos de sus vástagos para poder controlar el señorío de la Iglesia, materializando el lazo espiritual entre la aristocracia y los clérigos y defendiendo, al mismo

⁵ No se puede olvidar que el papa Gregorio VII había deseado lanzar esta reforma en la mitad del siglo XI, cuando sólo era el archidícono Hildebrando, pero en el sínodo romano de 1059 las cosas no salieron como se esperaba y los padres sinodales se limitaron a aconsejar a los sacerdotes la conveniencia de «poseer en común todo lo que obtenían de la Iglesia». Consecuencia de ello, el papado tiene que buscar el someterlos a vivir en comunidades sujetas a la autoridad de los señores laicos y, por ello, bajo el control de los obispos. En esta línea se expresa M. H. VICAIRE en su trabajo sobre *L'imitation des apôtres: moines, chanoines et mendiants (IXe-XIIIe siècle)*, (París, 1963).

⁶ Motivo de reflexión es la descripción que hace Georges DUBY, pp. 72-81, de todo este fenómeno en su *La vita comune del clero nei secoli XI e XII* (Milán, 1962). Nos referimos a un trabajo reformado e incorporado luego en el libro *Hombres y estructuras de la Edad Media* (Madrid, 1978), con el título «Los canónigos regulares y la vida económica de los siglos XI y XII».

⁷ Se tiene por certero que la idea de vivir en la pobreza absoluta es un ideal cercano a San Jerónimo. R. GREGOIRE habla de ello al estudiar «L'adage ascétique "Nudus nudum Christum sequi"», en *Studi storici in onore di O. Bertolini* (Pisa, 1972), tomo I, pp. 395-409.

tiempo, su propia participación en el patrimonio canonical. Pero está claro que donde se vivirá con mayor virulencia este asalto a las jerarquías es en la ciudad, en un medio urbano que está mucho más preocupado por las cuestiones mercantiles, en un espacio en el que se demanda una pastoral más cercana a las necesidades cotidianas de estas gentes. Por ello «son el anuncio del Evangelio, la hospitalidad, la caridad, la cercanía al mundo que los monjes rechazaban», todas esas funciones específicas que se sintieron en el deber de cumplir estos canónigos, que apuestan por la vocación hospitalaria derivada de esa nueva propiedad dirigida hacia la acción caritativa. Asegurada su economía, podían estar al abrigo de una comunidad que les libraba de penurias y que lograba los ingresos necesarios para que la celebración litúrgica se desarrollara en un marco digno de ella.

Consolidada su asistencia material y los recursos para su acción caritativa, la reforma canónica fue extendiéndose con rapidez y llegó a la capital del reino, a la vieja fundación monástica de San Pedro el Viejo en el año 1076, cuando el obispo García procede a introducir la norma de San Agustín en esa iglesia, pues «he decidido según decretaron los santos pontífices de Roma y fijaron el beato Agustín y los restantes santos Padres, para honor de Dios y de San Pedro, príncipe de los apóstoles, reunir en la iglesia de Jaca a los clérigos según la tradición apostólica, llevando una vida de comunidad, no disfrutando de nada como propio ni considerando nada suyo, sino teniendo todo en común y alegrándose con la regla de nuestro padre san Agustín, con una sola comida y hábito...»⁸. Era necesario que detrás de toda esta nueva espiritualidad, de esta novedosa forma de vivir la fe, fuera creándose una élite de clérigos dispuestos a mantenerla en pie.

El obispo García, infante aragonés

La persona que es llamada por el rey aragonés a ocupar la sede de Jaca es el infante García, su propio hermano. Un infante que fue el último hijo de Ramiro I y de la reina Ermesinda, debiendo nacer entre los años 1047 y 1049. Sin sobrepasar la edad de cuarenta años, morirá en 1086 después de una intensa vida religiosa y política. Noticias tuyas tenemos muy pocas. Sabemos que en el año 1068, el 18 de agosto, era citado como testigo al restaurarse la sede episcopal de Roda⁹. Otro documento, fechado en Junio de 1076, nos habla de García «al que llama al obispado en Aragón»¹⁰ y en julio de 1076, en Santa María de Ujué, cuando Sancho Ramírez concede a los habitantes de ese lugar una amplia carta foral en atención a

⁸ DURÁN GUDIOL, *La Iglesia de Aragón durante los reinados de Sancho Ramírez y Pedro I*, p. 38.

⁹ ÁNGEL CANELLAS, *Colección diplomática de Sancho Ramírez*, (Zaragoza, 1993), doc. n.º 12. Se le cita García «*similiter teste*».

¹⁰ ÁNGEL CANELLAS, *ibidem*, doc. n.º 37, «*Domno Garsea cui bocat episcopatum in Aragon*».

ser los primeros navarros que le reconocieron como rey, se produce una tercera cita del «(obispo don) García en Aragón»¹¹. Por último, el mes de octubre de 1076, en un documento real (dirigido a Mir Arnal y fechado en San Victorián), igualmente es referido como «obispo García en Aragón»¹².

Estas menciones como obispo en Aragón se mantienen hasta comienzos del año 1077, momento en el que cambia la intitulación episcopal por la de Obispo de Jaca. Esta primera referencia documental nos lleva a marzo del año 1077¹³, momento en el que ya está consumado el proceso de consolidación del mapa eclesial del rey Sancho Ramírez, un proceso que conviene fijar con más atención si queremos aclarar algunos extremos claves en la historia de las diócesis aragonesas. El periodo de tiempo va desde noviembre de 1076 a febrero de 1077.

En la primera semana de Cuaresma que va desde el lunes 6 al domingo 12 de marzo de 1077, se expide un documento con el reparto real que se hace de los bienes de Lope, un aragonés que se había convertido al islamismo y abjurado del cristianismo. El documento se firma en San Juan de la Peña, monasterio en el que el rey pasaba todas las cuaresmas en meditación y recogimiento, monasterio en el que ya está el Miércoles de Ceniza 1 de marzo de 1077. Y en el protocolo final se habla del rey que lo ha concedido y de dos obispos: «don García, hermano del rey, llamado en el obispado jacetano»¹⁴, y el obispo Blasco de Pamplona.

Si consideramos el momento en el que se firma el documento, la especial religiosidad de esos días y el asunto de que se trata, podemos suponer que se estaba inaugurando el obispado jacetano en la sagrada cueva de San Juan, ante toda la corte que acababa de llegar a sus muros, ante la silenciosa y condicionada presencia del anciano obispo Sancho de Aragón, que está refugiado aquí del complejo vivir político. Y nos permite apostar por esta idea el hecho de constatar que a partir de ahora siempre se hablará del «obispo García en Jaca», indicando ade-

¹¹ Ángel CANELLAS, *ibídem*, doc. n.º 38, «(episcopo domno) Garcia in Aragone».

¹² YELA UTRILLA, *El Cartulario de Roda* (Lérida, 1932), p. 18. Ver también PADRE HUESCA *Teatro histórico de las iglesias del reino de Aragón*, V, p. 162. La cita exacta es: «episcopus Garsia in Aragone».

¹³ En los primeros meses del año 1077 hay que situar la donación por el señor García Aznar a San Juan de la Peña del monasterio e iglesia de Santa María de Artasona, publicada por IBARRA en sus *Documentos del rey Sancho Ramírez*, II (Zaragoza, 1913), n.º XLIII, en la que se cita a dos obispos: «episcopus dominus Belasius in Irunnia et episcopus dominus Garsias in Aragona». Esta donación debió de tener lugar entre enero y febrero. El obispo de Pamplona es Blasco, que gobernó la sede desde 1068 a 1078, momento en el que se haría cargo de esa diócesis el infante García (1078-1083), quien sería sucedido por Pedro de Rodez o de Anduque (1083-1115). Ver p. 62 de *Atlas de Navarra* (Barcelona, 1977).

¹⁴ Debe valorarse que el término latino *Vocatus* es un participio pasado del verbo *Voco*, verbo que puede ser traducido por «Llamar. Nombrar, llamar por su nombre..., traer..., invocar». Horacio le da valor de *invocado* y Plauto de *ocupado*. Ver página 924 del *Valbuena reformado. Diccionario Latino-Español...* (París, 1860). El ablativo *episcopato* se acompaña de un verbo de quietud, con la preposición *in*.

más casi siempre su condición de «hermano del rey»¹⁵ e incluso en una ocasión señalándole como obispo en Pamplona y en otra como obispo en Aragón y en Sobrarbe¹⁶.

El personaje que nos ocupa es un hombre de prestigio, resultado de unir su condición de infante con «sus brillantes cualidades: enérgico y vehemente, obstinado en sus empresas, lleno de ardiente celo, estaba muy poseído de los derechos de su ministerio. Aunque los miembros de la casa real aragonesa no se distinguieran, ciertamente, por su talento ni por la brillantez de su ingenio, sin embargo, García fue en este aspecto una excepción pues no careció de inteligencia»¹⁷. Como clérigo se mostró muy preocupado por la reforma de las costumbres clericales y por la extensión de su diócesis, que fijaba sus límites desde el valle de Echo al Este hasta el Gállego en el Oeste.

En el primer asunto destacan sus acciones por regular la vida de los canónigos jacetanos —desde 1076— y la fundación de la Casa de la Limosna de Jaca, organismo caritativo que alcanzó un gran prestigio en la «recepción de pobres». En la segunda tarea logró un gran triunfo cuando su hermano el rey se hizo con el gobierno del reino de Pamplona, razón por la cual se vio elevado a la dignidad de obispo pamplonés en 1078, al morir el obispo Blasco Gardeliz.

Pero esta conquista personal sería el punto cero de su caída en desgracia, quizás por intentar acabar con los poderosos monasterios navarro-aragoneses y por empezar a distanciarse de los planes de su hermano el rey, planes que eran mucho más modernizadores que los suyos, planes que se decantaban por la política romana mientras el obispo comenzaba a convertirse en el líder de un grupo de clara vinculación conservadora e indigenista. La caída del obispo estaba acompañada además del ascenso de la condesa Sancha Ramírez, hermana del obispo y del rey, la persona ideal para limitar el poder del rebelde García de Jaca. Hasta tal punto tenía el monarca claro este asunto, que incluso nombró a su hermana como administradora de la sede pamplonesa y del monasterio de Siresa, dos agravios considerables contra el prelado jaqués.

¹⁵ Ver los documentos 46, 47, 51, 56, 58, 59, 60, 64, 66, 72 o 77 de los documentos de la tesis doctoral de Ángel CANELLAS, *La colección diplomática de Sancho Ramírez* (Zaragoza, 1993). Ver documentos XIII, XVI, XXII, XXIII, XXIV, XXVIII o XXX de SALARRULLANA, vol. I (Zaragoza, 1907), de los *Documentos de Sancho Ramírez*. Para los editados por IBARRA, vol. II (Zaragoza, 1913), ver XLIII, LVI LX, LXI, LXIV o LXVI.

¹⁶ IBARRA, *Documentos de Sancho Ramírez*, vol. II, doc. LX, 1083: «*episcopus dominus Garsea frater regis, tenens pontificatum culminis in Aragone et in Pampilona. Dominus Sancius abbas in Sancto Joanne*». Para la intitulación de «*episcopus dominus Garseas in Aragone et in Suprarvi*», ver el documento LXI, correspondiente al año 1084 y en la donación que hace Blasquita a San Juan de la Peña de la villa de Lizaorria y varias fincas en Güzcoa, Biniés y Tolosana.

¹⁷ Clave es el retrato que ofrece Federico BALAGUER Ríos, «El obispado de Aragón y el Concilio de Jaca de 1063», *EEMCA*, vol. IV (Zaragoza, 1950), pp. 120-121.

La caída en desgracia del obispo de Jaca

Cercenada la autoridad del obispo García en tierras del poniente aragonés, estaba claro que el siguiente paso era el enfrentamiento con los poderes eclesiales del Aragón oriental. Para ello, se iban a servir de los conflictos de límites entre obispados, asunto tan habitual como insalvable sobre el que el papa Pascual II dictaminará en 1100 la imposibilidad de recuperar los viejos límites parroquiales de la romanidad, puesto que «vuelos al derecho de los cristianos no se encuentra a nadie que pueda distinguirlos... Por lo tanto es oportuno que los límites de las parroquias que en todo son inciertos, se diriman por el consejo de los príncipes de las tierras, los sabios y varones religiosos»¹⁸.

Las cosas se iban a empeorar para el obispo por esta línea. En concreto cuando las diócesis de Jaca y Roda se disputen la amistad del rey Sancho Ramírez, para sacar mayores beneficios en la fijación de sus propios límites al este de Jaca y al oeste de Roda. Los roces fronterizos con Pamplona habían sido inexistentes por la propia circunstancia de la presencia en la silla navarra del obispo jacetano, por lo cual al estallar las discusiones territoriales al oriente de la diócesis de Jaca, se vivieron con mayor violencia.

El conflicto entre el obispo de Jaca y el de Roda nos lo cuenta un *Memorial*, del cual se conserva una copia de comienzos del siglo XII en el archivo capitular oscense¹⁹. El obispo que se enfrenta con García de Jaca es Ramón Dalmacio, hombre reflexivo y virtuoso político que había llegado a la sede rotense en el año 1076 gracias al apoyo del mismo papa Gregorio VII (al que debió de visitar) y tras ser elegido en Terranova, en presencia de varios obispos y abades del mediodía francés.

El obispo Dalmacio llegaba a Aragón en los primeros meses del año 1077 con un sustancioso privilegio para su nueva iglesia rotense y con una carta personal para el propio rey²⁰. Pero, a pesar de sus buenos apoyos, al rey no le agradó la llegada de otro eclesiástico de la órbita francesa, mucho menos cuando iba destinado a la misma sede de Roda que el monarca pensaba integrar en los dominios del nuevo obispo que gobierna Jaca y Pamplona.

Como he señalado, «las cosas se sucedían dentro de una clara alerta de la corte aragonesa ante la, cada vez más fuerte, influencia ultrapirenaica». Un miedo

¹⁸ VILLANUEVA, *Viaje literario a las iglesias de España*, XV (Madrid, 1851), p. 287.

¹⁹ Lo publicó KHER en *Cómo y cuándo se hizo Aragón feudatario de la Santa Sede. Estudio diplomático* (Zaragoza, 1945), doc. V, pp. 321-326. Titulado «Sobre la contienda que sostuvieron los obispos de Jaca-Huesca y de Roda acerca de Alquézar», se fecha en torno a 1110-1115.

²⁰ Véase KHER, «El Papado y los reinos de Navarra y Aragón hasta mediados del siglo XII», *EEMCA*, vol. II (Zaragoza, 1946), pp. 112-113. Ver nota 72 para fijar la elección de Raimundo Dalmacio en 1076.

que se incrementa con la venida a Aragón del cardenal Ricardo, legado pontificio que se había movido en tierras de Castilla y que llega para cuestionar algunas actuaciones del propio rey Sancho. Hasta tal punto es severo el legado romano, que acusa al rey de «buscar en sus obras más el favor de los hombres que el temor de Dios y la salvación de las almas», además de acusarlo de poner al frente de la diócesis pamplonesa a una persona no bendecida por el papado.

Tras la primera parte de su actuación, en la que el legado quiere dejar claro que la única autoridad es la del Papa, le llega el turno a la carta papal en donde se decide «poner en guardia al rey Sancho sobre la existencia en su reino de una serie de conspiradores, cuyos nombres no quiere darle y que deben estar empeñados en la destrucción de la iglesia con la ayuda de otras personas del reino de Aragón». Decía textualmente así: «aquellos que conspiran para la destrucción de la Iglesia con otros principales de vuestro reino, de los cuales no señalamos sus nombres».

Ocupado en graves tareas de consolidación institucional, el monarca no hace caso de la denuncia romana y mantiene en el poder al obispo García, contra el que van los tiros, quizás por haber llegado a ser obispo de Jaca y por ocupar la sede pamplonesa sin el aconsejable consentimiento papal. A partir de este momento el problema estaría dormido pero vivo, puesto que años después el rey Sancho recupera esta idea de la traición y desata una auténtica guerra, después de haberse encontrado el obispo de Jaca y el de Roda —dos enemigos claros— en San Juan de la Peña por iniciativa real en 1080, en concreto el sábado 13 de diciembre. El monarca por un lado, protegiendo más a los monasterios que al obispo, y el prelado de Roda intentando desprestigiar al infante obispo, fueron dos contrincantes muy fuertes.

Durante tres años, de 1080 a 1083, el obispo García verá cómo le crecen los problemas y le aumenta el cerco, un asedio que alcanzará su máximo nivel cuando se enfrente con el noble Fortuño Aznar (apodado Pepino de Biescas), que había desempeñado importantes cargos en el palacio real y que había casado con Sancha, mujer con la que estaba emparentado en grado prohibido por la legislación canónica. Cuatro hijos tenían ya cuando el obispo García todavía no les daba el consentimiento a tal enlace, momento en el que decidió anularles el matrimonio y excomulgar al noble serrablés mientras viviera con su esposa²¹.

Con esta peculiar situación, el noble decide pedir ayuda al otro obispo aragonés, a Dalmacio de Roda, que era tenido como uno de los personajes eclesiásticos más versados en Derecho canónico. Y el obispo rotense prometió arreglarle

²¹ Ver lo que escribe de este personaje DURÁN GUDIOL en su *Historia de Alquézar* (Zaragoza, 1979), pp. 37 a 39. Fue también señor de Senegüé en 1075.

la situación, pero era necesario que para ello el noble Pepino de Biescas estuviera en tierras dependientes del obispo de Roda. Y dicho y hecho, el noble pidió al rey que le ayudara y el monarca aceptó conceder a Roda las iglesias de la Honor gobernada por Pepino: las comarcas de Bielsa y Alquézar. Unas comarcas que dejaban de depender del obispo de Jaca, gracias a la voluntad de su hermano el rey y a la influencia de su otra hermana la condesa Sancha, que estaba decidida a acabar con el obispo por considerarlo enemigo.

Pero, puestos en pie de guerra, poco importaba desempolvar el aviso papal y recordar que García era reo de traición hacia su hermano el rey, haciendo público que el obispo de Jaca quería ponerse a las órdenes del emperador Alfonso VI de Castilla (que está llevando una política de expansión de gran envergadura hasta Zaragoza) con todos sus bienes. Dice el memorial que el rey «se perturbó» al saber de esta traición familiar y de la posibilidad de que el obispo no marchara solo, sino bien acompañado de un grupo de nobles aragoneses. Había llegado el momento de hacer frente al problema anunciado por el legado cardenal Ricardo en la carta de finales del año 1080.

El monarca se encamina hacia el castillo de Alquézar en abril de 1083, dispuesto a controlar una fortaleza que estaba siendo restaurada ante el peligro de la invasión del rey castellano. Acaba de pasar la Cuaresma en San Juan de la Peña, monasterio en el que aún vive el depuesto obispo Sancho de Aragón y en el que todos los monjes son contrarios a la política antimonástica del obispo García. Con estos antecedentes, es claro que el rey quiere castigar a su hermano ante toda la corte. Y así, posiblemente el domingo 16 de abril de 1083, en la fortaleza de Olsón se reúne el monarca con el obispo de Jaca y con el de Roda. Y allí, ante toda la corte, dicen que dio a Raimundo Dalmacio las «iglesias de Bielsa y de Alquézar y todo lo que pertenecía al obispado jacetano desde el río Alcanadre hasta el Cinca, mandando con gran amenaza para el obispo García que si no quería perder los ojos de su cabeza no volviera a pisar Alquézar ni la supradicha honor»²².

La suerte está echada y el obispo tiene que retirarse a sus tierras de Jaca acatando la decisión real, en compañía de algunos personajes que permanecen a su lado —como su hermanastro el conde Sancho Ramírez— y que piden al rey que reconsidere esta dura actuación contra su propio hermano. Gentes que están dispuestos a salir al destierro con el infante obispo y que no sería prudente dejarlos marchar. El memorial dice así: «Los aragoneses vinieron al rey Sancho y le pidieron

²² Ver texto latino en KHER, *Cuándo y cómo se hizo Aragón feudatario de la Santa Sede*, p. 322. «*Et videntibus et audientibus multis dedit Raimundo Dalmaz illas ecclesias de Belsa et de Alchezar et quicquid ad episcopum laccensem pertinebat a fluminis Alcanatre usque ad Cinga cum magna cominatione precipiens Garsie episcopo, quod, si diligeret oculos capitis, non amplius ingrederetur Alchezar nec supradictum honorem*».

que devolviese a su hermano García la “honor” que le había quitado injustamente, y que no lo obligase a salirse de la tierra, puesto que era mucha la gente que quería irse»²³.

Como ya escribí, frente a este conjunto de personas a los que podemos casi calificar como bloque o partido indigenista «o hispanista» (en tanto que quieren librarse de esta excesiva influencia romana en tierras aragonesas y defenderse del papel prepotente de los legados y de la política real que —buscando aliados— favorece únicamente a los grandes monasterios dependientes del papado de Roma) se encuentran los que hemos denominado grupo o partido europeísta «o romano». Entre estos últimos el propio rey, la condesa doña Sancha, obispos como Raimundo Dalmacio (1075-1098), abades, monjes cluniacenses, gran parte de los nobles..., se alían aceptando las tesis de Sancho Ramírez que propugnan un total acercamiento a la sede de San Pedro y un claro acatamiento a los grandes consejeros áulicos como el abad francés Frotardo de Thomières²⁴.

Los meses pasan y en ellos quizás, según apuntan algunos autores, pudo darse una visita del prelado jaqués al papa Gregorio VII, que le dio la razón y le expidió una bula de apoyo «*Apostolica Sedis*», en un momento en el que el pontífice carecía de fuerza y los propios cardenales le habían traicionado pasándose al bando del antipapa imperial Clemente III²⁵. Con esta bula papal el obispo de Jaca logra que el papa disponga —en contra de la opinión del rey— que la iglesia de Huesca, en gran parte todavía en poder de los musulmanes, tan pronto como sea liberada, sea tenida como cabeza y residencia episcopal; a la cual deberán someterse las iglesias de Barbastro y Jaca. Mientras esto no ocurra, se da a la iglesia de Jaca libertad y jurisdicción sobre los clérigos y abadías del obispado, esa jurisdicción de la que los nobles y abades se habían apropiado injustamente, además de otras concesiones²⁶.

²³ El Memorial publicado por KHER, *Cuándo y cómo se hizo Aragón feudatario de la Santa Sede*, p. 323, dice «*Audiens autem hoc Aragonenses venerunt ad regem S. et dixerunt ei quod redderet fratri suo Garsie episcopo honorem prescriptum, quem iniuste ei abstulerat, et non dimitteret eum cum militibus suis de terra sua exire, qua maxima multitudo cum eo volebat ire*».

²⁴ Ver lo que escribo al respecto en *El rey Sancho Ramírez* (Zaragoza, 1978), pp. 55 a 60. En aquella ocasión se indicaba como elemento clave la oposición a la reforma de la iglesia aragonesa en general. No debió influir nada el aspecto del rito y su destierro de la liturgia, al contrario que la creación de nuevos entes de poder territorial muy amplio: los monasterios. Ver lo referente a este obispo en mi estudio sobre *Sancho Ramírez, rey de aragoneses y pamploneses* (Zaragoza, 1996).

²⁵ Esta es la tesis planteada por KHER (1945) en su trabajo *Cómo y cuándo se hizo Aragón feudatario de la Santa Sede*, p. 312, notas 47 y 48, que explica cómo el cardenal Pedro, bibliotecario y jefe de la cancillería papal, abandonó a Gregorio VII; por lo que no es extraño que presente el documento algunos problemas que puedan inducir a considerarlo falso. Kher lo considera original y válido, fechándolo en los primeros meses de 1085.

²⁶ La edición del texto del privilegio la hizo KHER, *Cómo y cuándo se hizo Aragón feudatario de la Santa Sede*, pp. 314 a 317. Lo fecha en 1084-1085. Antonio Durán Gudiol lo consideró falso y no acepta la existencia del viaje a Roma, puesto que considera que lo hubiera mencionado el memorial que habla de este litigio.

La oscura muerte del obispo

El rey Sancho Ramírez compagina esta rebelión eclesiástica con el mantenimiento de una fuerte actividad guerrera contra el mundo islámico, tanto para conquistar tierras con las que cubrir las necesidades básicas de sus aragoneses como para ampliar los dominios del cristianismo. Sus ejércitos se mueven triunfantes, pero con cautela, por las fronteras aragonesas del valle del Ebro hasta que se ven obligados a enfrentarse con el rey musulmán de Zaragoza, que estaba ayudado por el Cid Campeador y sus tropas mercenarias. Unas tropas que lograron derrotar a los ejércitos del aragonés en las cercanías de Morella, el 14 de agosto de 1084, haciendo prisioneros tan ilustres como el propio obispo Dalmacio de Roda y el noble Pepino de Biescas, los dos protagonistas indudables de la caída en desgracia del infante obispo.

Mientras el Cid es considerado un héroe en Zaragoza, el rey Alfonso VI de Castilla es engañado vilmente por los gobernantes musulmanes, cuestión que desata las iras del castellano y los deseos de poner sitio a la capital del Ebro. Era la primavera de 1086 cuando comenzaba el cerco que intentaba acabar con el reino islámico más poderoso del norte peninsular, un tiempo en el que se iban a desarrollar importantes actividades diplomáticas entre las que nos interesa destacar una de ellas.

Si recordamos que el rey está enfrentado con el obispo García, con su hermano, por múltiples causas que van desde la oposición del prelado jacetano al incremento del poder monástico (que va en detrimento del episcopal) hasta la supuesta traición, que dibujaron con precisión algunos personajes: la condesa doña Sancha y el obispo Dalmacio de Roda, más algunos nobles como el señor Pipino de Biescas (una traición que se construyó sobre un supuesto acercamiento del infante obispo hacia la persona de Alfonso VI); así las cosas, el memorial nos explica que «cuando el rey Alfonso fue sobre Zaragoza con su ejército, el obispo don García fue ante él y le mostró todo el problema, y cómo por mantener su amistad el rey Sancho Ramírez le había quitado parte de su obispado. Alfonso lo recibió benignamente y le prometió darle el arzobispado de Toledo con tanto honor que pudiese mantener mil caballeros».

Sin entrar en más cuestiones, como la posible promesa de la sede primada, el caso es que el asunto pone en alerta a la corte aragonesa, que se asusta del séquito de nobles que acompañan al infante obispo. La entrevista entre el rey castellano y el obispo aragonés tuvo lugar el lunes 6 de julio de 1086, momento en el que —como escribió Kher— es clara «la situación extraordinariamente precaria de Sancho Ramírez frente al monarca castellano. Indudablemente el obispo García contaba con un gran partido en el reino, no tanto como obispo cuanto como miembro de

la casa real, pues «los grandes aragoneses, que no querían dejarle salir, se pusieron abiertamente contra el rey y le obligaron a ceder».

Concluida la entrevista, el obispo García abandona el campamento castellano que sitia Zaragoza y se dirige hacia el interior de Aragón tomando el camino del río Gállego. A la vez los señores aragoneses (que estuvieron presentes en el encuentro con el emperador) se disponen a explicar al rey Sancho Ramírez la gravedad del asunto y a pedirle que firme la paz con su hermano, al que consideran injustamente tratado por el monarca. Ellos le pudieron explicar cómo el obispo García en ningún momento se decidió a abandonar su tierra, incluso existiendo ofertas de obispados castellanos tan notables como Toledo, y que nunca pensó en traicionar al rey.

Sancho Ramírez valoró la amenaza de seguir en este estado de cosas, pues «era mucha la gente que querría irse» con el obispo, considerando que el rey había obrado muy injustamente. Y además es muy posible que el mal estado de salud del obispo fuera ya conocido. El rey —seguramente dolido por haber sido víctima de una intriga— decidió ordenar que los territorios quitados al obispo de Jaca le fueran devueltos inmediatamente. Para ello «ordenó al abad de Alquézar que devolviese al obispo García toda la “honor” que le había quitado», cosa que nunca se hará, pues el escriba real Galindo de Muro retardó y no escribió la orden, puesto que él era implicado directo como abad de Alquézar.

Mientras tanto, confiado en que se cumplan las ordenes reales, el monarca se acerca hasta Ayerbe para entrevistarse con su hermano el obispo García. Corren los días de la tercera semana de julio, cuando los dos hermanos se entrevistan y el memorial explica que «allí, en Ayerbe, el obispo comenzó a enfermar del mal que murió. Al otro día, antes de que el rey se volviese, fue ante el obispo y le rogó que no difiriese la recuperación del territorio»²⁷.

El obispo y el rey se entrevistan en Ayerbe y el rey le aconseja al obispo que recupere rápidamente el territorio de Alquézar que le devuelve. Aún va a verle una vez más antes de marcharse. Después, habiendo caído enfermo el obispo, se lo llevan hacia Jaca. Y en este camino de vuelta, remontando el curso del río y pasados los Mallos de Riglos, en pleno valle del Gállego y camino de Jaca, muere García Ramírez en Anzánigo el viernes 17 de julio de 1086. El rey ha marchado hacia las tierras de Sobrarbe, hacia el oriente del reino aragonés.

²⁷ Edita KHER, *Cómo y cuándo se hizo Aragón feudatario de la Santa Sede*. Utilizamos la traducción que da UBIETO ARTETA en su trabajo «¿Un ataque aragonés a Zaragoza en 1089?», en *EEMCA*, vol. X (Zaragoza, 1975), p. 680.

Y precisamente desde esas tierras de Sobrarbe el abad Galindo, cuando conozca la muerte del obispo García de Jaca, se negará a devolver las cosas al estado primigenio, no acatará la jurisdicción del obispo de Jaca. Los canónigos de la catedral jaquesa tampoco tomarán ninguna iniciativa, pues temen caer en la ira del poderoso obispo Ramón Dalmacio de Roda; enfado que provocaría la intervención en los asuntos jaqueses del temible abad Frotardo de Saint-Pons de Thomières, legado pontificio, amigo del obispo rotense y sobre todo consejero todopoderoso del rey Sancho Ramírez. Enemistarse con él podía suponer que fuera nombrado para la sede de Jaca un nuevo obispo de procedencia monástica.

Y así sucedió, pues en el verano de 1086 (julio-septiembre) se nombró obispo de Jaca a Pedro, un monje de San Juan de la Peña²⁸. Y mientras se enterraba al viejo obispo y se ordenaba al nuevo, allí estaba la fábrica de la catedral, iniciada en 1080 y paralizada por orden real como un castigo más a la rebeldía del obispo García, culpable de intentar defender la dignidad episcopal frente a la brutal ingerencia de los monjes cluniacenses que entonces gobernaban la iglesia de Roma.

²⁸ GAVIRA, *Estudios sobre la Iglesia española medieval. Episcopologios de sedes navarro-aragonesas durante los siglos XI y XII* (Madrid, 1929), p. 48.

MUNDO RURAL

La lucha contra la usura. De las cofradías y gremios medievales a las instituciones de crédito en el sindicalismo católico agrario

Rev. Aragon. Teol. 16 (2002)

José Guarc Pérez

La vida cotidiana de las clases campesinas se ha caracterizado, en la mayoría de las épocas, por ser una vida llena de estrecheces.

Tras la reconquista los campesinos fueron accediendo a la tenencia de la tierra en régimen de enfiteúsis. Los reyes y las órdenes militares concedían a los campesinos porciones de tierra de forma perpetua, pero con la obligación de mejorarlas y pagar periódicamente una cantidad en dinero o en especie. Poco a poco los límites entre el régimen enfiteútico y la propiedad completa se van desdibujando¹, los campesinos van accediendo a la propiedad de la tierra. Pronto aparece una escisión interna en la masa campesina: los labradores acomodados y los campesinos pobres/jornaleros.

Sobre las espaldas de los campesinos van superponiéndose diversos niveles de cargas: han de soportar los efectos negativos de la climatología; las cargas provenientes de los derechos del señor temporal; los impuestos de los concejos; los diezmos y primicias de la iglesia...

La vida de los campesinos es realmente penosa. Para librarse de ella no es suficiente la picaresca que, con frecuencia, se ven obligados a adoptar: entregar lo peor del grano a los recaudadores que el señorío les envía periódicamente; no pagar el diezmo por las granzas (los restos más pesados de la caña del cereal que no quedan bien separados al aventar la parva), dejando una importante cantidad de grano camuflado entre la paja; satisfacer el diezmo con la peor lana; vender corderos antes de diezmar o diezmarlos a mano en lugar de «a portillo» (eligiendo los peores a mano en lugar de separarlos al azar cuando pasaban por una puerta o portillo y sucesivamente ir separando, de cada diez, uno)².

Claro que la inmensa mayoría de los campesinos no tenía corderos que diezmar. El problema era la subsistencia: la escasez de harina o pan en la artesa y de trigo para la siembra.

¹ LALIENA CORBERA, Carlos, *Sistema social, estructura agraria y organización del poder en el Bajo Aragón en la Edad Media (Siglos XII-XV)*. Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 1987.

² LATORRE CIRIA, José Manuel, *Economía y religión. Catedral de Huesca. Rentas y distribución social (S. XVI-XVII)*, Institución «Fernando el Católico», Zaragoza, 1992.

En el medievo la pobreza no era considerada como una lacra social por las clases dirigentes, más bien era entendida como una gracia divina: permitía el ejercicio de virtudes como la resignación y la humildad en los pobres y era ocasión de caridad y compasión para los pudientes. Sólo cuando en los siglos XIV y XV las naciones europeas padecían una pobreza generalizada, se someterá a revisión el concepto de pobreza. Será el humanismo renacentista el que la interprete como un mal producido por el «orden» social y, por lo tanto, corregible en buena medida³.

Mientras tanto los campesinos, tanto si son propietarios como arrendatarios, se verán empujados continuamente al límite de sus posibilidades: estómagos vacíos y graneros sin semillas para la siembra. En estas circunstancias se hacía necesario acudir a algún tipo de préstamo o crédito para remediar la penuria. Y los prestamistas se cotizaban caro.

Por los préstamos en dinero o en género los campesinos se veían obligados a pagar intereses muy elevados. Caer en manos de un usurero suponía perder la hacienda. Ya Dante había dejado escrito que «quien entraba en casa de un usurero se arriesgaba a perder no sólo su alma, sino peor todavía, sus posesiones»⁴. Prestamistas usureros lo fueron los judíos, mas no sólo ellos. El más variado tipo de personas con haberes en el mundo rural, se prestaba rápido a ejercer tan lucrativo oficio.

Tal era la situación en el mundo agrario; de ella queremos partir para examinar las respuestas que se fueron dando desde los ámbitos de la Iglesia.

La institución de los pósitos o montepíos

La institución de los pósitos nació con el fin de luchar contra la usura. La palabra «pósito» hace alusión al depósito en el que se guardaba el trigo de repuesto con las miras puestas en la posible escasez de cereal a la hora de efectuar la siguiente siembra y para hacer frente a las demandas de pan en los años apretados. Si atendemos a la palabra «montepío», monte, procede del italiano cantidad, montón, a la que se une pío, con alusión a su finalidad social y caritativa; es, pues, el montepío el fondo o caja de bienes almacenados con vistas a la atención de las personas en necesidad.

Es conocida la opinión de que la patria de los primeros montepíos fue Italia, donde por iniciativa de los franciscanos habría nacido en 1462, en Perugia, el primer montepío, dando así respuesta a uno de los problemas más apremiantes que padecían las gentes del campo, el de la usura⁵.

³ AA. VV., *Ilustración y proyecto liberal. La lucha contra la pobreza*. Cfr. Carmen SANZ AYÁN, *De la usura al crédito*, Ibercaja, Zaragoza, 2001.

⁴ SABIO ALCUTÉN, Alberto, *Los mercados informales de la tierra en una comunidad rural aragonesa (1850-1930)*, Madrid, 1996.

⁵ FRAY BERNARDINO de Feltré, con sus predicaciones en pro de la agrupación de las gentes en monte-píos, originó una verdadera persecución contra los judíos hasta el punto de que en Florencia tuvo lugar un peligroso motín contra ellos. Tal fue la situación creada, que se le prohibió predicar en Venecia temiendo se desencadenaran parecidos alborotos.

Con respecto a España, es conocida la que se señala como la primera institución creada contra la usura: las «*Arcas de Limosnas*» promovidas por el conde de Haro y aprobadas por el papa Eugenio IV en 1431 (treinta años antes que el montepío de Perugia). Tendría que llegar el siglo XVI para que las autoridades locales y luego las estatales llegaran a interiorizar la tesis de la «pobreza remediable»⁶. El cardenal Cisneros crearía los pósitos de Alcalá de Henares y el de Torrelaguna, su lugar de nacimiento.

En nuestra opinión, fue en el seno de algunas de las cofradías medievales donde, adelantándose a las fechas citadas, nacieron en nuestra nación los primeros pósitos rurales como agrupaciones originales mediante las cuales los campesinos hacían frente a los años estériles, ya que la mezquindad de las cosechas no podía ser óbice para realizar la siguiente siembra, de la que dependía su misma subsistencia.

Dichas cofradías, nacidas en el seno de la sociedad gremial, son puestas bajo el patrocinio de un santo y confirmadas canónicamente por los papas. Asociaciones de fieles que no sólo tratan de regular la vida religiosa de sus cofrades, sino que organizan también, en numerosas ocasiones, la vida económica y social de sus miembros dentro de las parroquias en las que están establecidas: atienden a pobres y viandantes, entierran a los muertos, molturan aceitunas, almacenan grano y dan origen a novedosas instituciones de crédito.

Un ejemplo palmario de cómo los gremios se organizaban en cofradías de mutuo apoyo, para dar cauce a sus intereses y necesidades específicas, lo tenemos en la Cofradía de San Simón y San Judas, aprobada por Jaime I en 1218 y que daría origen a la famosa Casa de Ganaderos de Zaragoza⁷.

Tampoco faltaron las cofradías en el seno de la sociedad campesina. Cofradías que regulan la vida entera de los vecinos del lugar antes incluso de que los concejos locales se hubieran organizado. Así ocurre con algunas aldeas, dependientes de la Orden de Calatrava en el Bajo Aragón turolense⁸. Asentada la Orden de Calatrava en Alcañiz y su castillo, desde el que domina y custodia toda la comarca, los calatravos guardan la zona de cualquier incursión musulmana una vez que éstos han sido expulsados de ella. Lentamente se va desarrollando la vida municipal. La villa de Alcañiz va estructurando su organización municipal y agrupa bajo su dependencia a unas cuantas aldeas del contorno. Estas aldeas, bajo dominio calatravo y dependencia de la villa, van a organizar su vida local de forma autónoma al amparo y bajo la dirección de algunas cofradías religiosas.

Concretamente Valdealgorfa lo hace en la cofradía de San Martín y Santa María Magdalena, dos santos especialmente queridos para la citada orden militar espa-

⁶ *Op. cit.*, *Ilustración y proyecto liberal. La lucha contra la pobreza*.

⁷ AA. VV., *La Casa de Ganaderos de Zaragoza*, IberCaja, Zaragoza, 1997.

⁸ GUARC PÉREZ, José, *Valdealgorfa en la historia (de los inicios al siglo XVIII)*, Gobierno de Aragón, Zaragoza, 1999.

ñola. Dicha cofradía organiza y regula toda la vida de la aldea⁹: el molino oleario (donde los vecinos del lugar llevaban sus aceitunas a molturar anticipándose a las actuales cooperativas), los servicios asistenciales del lugar (el hospital de los pobres) y el pósito.

Los campesinos, a doce kilómetros del castillo calatravo, organizan la vida de su aldea y la organizan en el seno de una cofradía religiosa. Sabemos que la organización del pósito para el grano se inició con los donativos voluntarios de los cofrades; la finalidad, prestar grano a los campesinos pobres y necesitados, cofrades o no, vecinos del lugar o forasteros. El préstamo se hacía al principio sin ningún interés. A título voluntario, y así lo recalcan las actas de la cofradía, el que había recibido el grano, al devolver lo prestado al tiempo de la cosecha, sólo debía entregar un cuartal de trigo por cahíz, o sea, el 1 por 24 al año, a título de graneraje, conservación y medición y no como un estipendio que implicara la intención de convertir el pósito en objeto de provecho y ganancia. Para evitar toda sospecha de negocio y abuso, se estableció la costumbre de entregar gratis a los pobres seis cahíces de trigo en las pascuas de Resurrección, Pentecostés y Navidad¹⁰.

Como hemos dicho, los beneficios del pósito no sólo estaban al servicio de los cofrades, sino de todos los vecinos del pueblo y forasteros que lo solicitaban. En los libros de la Cofradía y en los cuadernos del pósito eran numerosas las notas y listas de forasteros que se vieron atendidos; gentes de las villas de Híjar, Calanda, Morella, San Mateo, Valderrobres, Maella, Caspe..., llegaban confiados en la generosidad y magnanimidad del pósito de Valdealgofa, cuya fama se extendió por las tierras del Bajo Aragón y zonas próximas de la provincia de Castellón¹¹.

El caso no debió ser único. Está por estudiar el tema de las cofradías religiosas y sus instituciones de crédito orientadas a almacenar grano para la siembra en años de escasez, tratando de evitar la especulación y la usura entre los vecinos de los pueblos.

La existencia de este tipo de organizaciones de crédito en el seno de la vida rural supuso sin duda el desarrollo de un determinado tipo de cultura. Y es que educan más los hechos que las teorías. Y la cultura se encarna en las personas. Hacemos esta acotación por lo que a continuación vamos a considerar.

Gerónimo Ardid y Riques, nacido en Valdealgofa hacia 1568, aparece como cofrade en las listas de la citada cofradía de San Martín y Santa María Magdalena de

⁹ PARDO SASTRÓN, Salvador, *Apuntes históricos de Valdealgofa*, pp. 19-48, Bilbao, 1883. Ya a mitad del siglo XV, la mencionada cofradía, imponía censos y llevaba una vida propia desahogada.

¹⁰ PARDO SASTRÓN, Salvador, *op. cit.*, pp. 40 y 46.

¹¹ PARDO SASTRÓN, Salvador, *op. cit.* Si Salvador Pardo tuvo ocasión de consultar dichos libros y cuadernos, hoy ya no es posible. En el mes de agosto de 1936 fueron todos quemados en la plaza del pueblo, junto con todo el archivo parroquial y las hermosas tallas góticas de la iglesia parroquial, por las columnas, fundamentalmente anarquistas, llegadas al lugar desde Cataluña.

dicha localidad¹². A finales de ese siglo se traslada a Zaragoza a estudiar jurisprudencia. Graduado como doctor, comienza a ejercer su profesión en la capital de Aragón. Su carrera fue meteórica: consejero en la ciudad de Zaragoza, dos veces jurado mayor, enviado al rey por los Estados de Aragón, diputado en 1636, inquisidor de las cuentas del Reino, asesor general de la orden de Calatrava de todo el reino de Aragón y un largo etcétera.

Gerónimo, estudioso de tantas leyes y fueros, lo que no había olvidado era cómo se organizaban los campesinos en el pósito de su pueblo natal. En la ciudad de Zaragoza, donde ahora ejerce en numerosas responsabilidades, existe un Monte de Piedad regentado por el municipio. No es un pósito agrícola, pero se sustenta en los mismos principios contra la usura que los creados por los agricultores. En el Monte de Piedad, mediante el depósito de prendas, son socorridos los pobres y aún las personas de oficios, también ellas con estrecheces.

La creación de este Monte de Piedad aparece reflejada en el Archivo Municipal de Zaragoza de esta forma: «Dos o tres años ha que viendo los señores jurados la mucha estrechura y esterilidad de los tiempos, han proseguido determinar de dar cargo particular a los agentes que esta ciudad acostumbra a tener en Roma, que procurasen impetrar de Su Santidad, facultad de tener en ella un Monte de Piedad. Finalmente recibió esta ciudad el despacho que muchos días ha esperaba, concediendo a esta ciudad privilegio y facultad de fundar este Monte de Piedad». Zaragoza, 1579¹³.

La constitución del Monte de Piedad zaragozano es, en esos momentos, reciente y existen no pequeñas reticencias ante la nueva institución por parte de algunos vecinos que con el Monte de Piedad han visto disminuidos los ingresos que les proporcionaban sus préstamos a terceros. El Consejo zaragozano se ve obligado a intervenir para la salvaguarda de la nueva institución creada para erradicar la usura. Se nombra una comisión de abogados con la tarea de concienciar a la sociedad sobre la maldad de la usura. Gerónimo Ardid y Riques es uno de ellos. No se les ocurre nada mejor que publicar un pequeño librito de 24 páginas, tamaño folio, con el título *Invectiva contra el vicio de la usura y usureros*¹⁴. En él se leen frases tan contundentes como ésta: «con la cobranza de usuras vienen a quedar los hombres destruidos y acabados y reducidos a gran pobreza»¹⁵.

¹² A Gerónimo ARDID, el P. La Tasa y siguiéndole a él Nicolás Sancho, ex-Prior del Monasterio de Rueda y autor de una historia de Alcañiz, lo hacen oriundo de esta población. Se fundan en que él mismo lo dijo en sus «Alegaciones pro patria». Nada extraño ya que en ese año Valdealgorfa todavía no se había separado de Alcañiz. La Concordia de separación es de 1624; esa misma Concordia en su página 111 dice que Gerónimo es hermano de Juan Tomás Ardid, natural de este pueblo (Valdealgorfa). En la fundación en 1630 del convento de Clarisas en Valdealgorfa, el notario público de este pueblo, D. Hermenegildo Andreu, testifica una escritura de poder por la que los Jurados y Consejo de Valdealgorfa facultaban a «Miser Gerónimo Ardid, natural de este pueblo y residente en Zaragoza» para el otorgamiento de cuanto fuere necesario. Cfr. Concordia 1624, Archivo municipal, Valdealgorfa. *Apuntes históricos de Valdealgorfa*, PARDO SASTRÓN, S., Bilbao, 1883. *Valdealgorfa en la historia*, GUARC PÉREZ, J., Zaragoza, 1999.

¹³ Archivo municipal de Zaragoza, caja 495, sig. 23-23-15, año 1579.

¹⁴ Cfr. *Ilustración y proyecto liberal*, pp. 85 y 90; Salvador PARDO SASTRÓN, *op. cit.*, pp. 176-177.

¹⁵ El librito citado se encuentra en la Biblioteca Nacional, V. E. 197/76.

Si, como acabamos de ver, un turolense de Valdealgofra, Gerónimo Ardid, jugó un papel importante en la lucha contra la usura y en el mantenimiento del primer Monte de Piedad de Zaragoza, otro turolense del pueblecito de Valbona, obsesionado también por las funestas consecuencias de la usura, el padre Piquer, logrará erigir el primer Monte de Piedad en la ciudad de la Corte.

La obra del padre Piquer iba a estar basada en dos elementos que resultan llamativos para nuestra actual mentalidad: la ayuda a los necesitados vinculada a la redención de las almas del purgatorio.

Desde que el 3 de diciembre de 1702, nombrado el padre Piquer capellán de la cuerda de contralto de la Capilla Real, colocara en su habitación del madrileño Hospital de la Misericordia una pequeña hucha, la primera cajita de ánimas, va a orientar todos sus esfuerzos a la consolidación del Monte de Piedad madrileño. El padre Piquer estaba firmemente convencido de que las ánimas del purgatorio otorgaban su protección a quienes se la pedían. Recordemos el dicho medieval: «Cuando la limosna cae en el cepillo, sale el alma del purgatorio».

El padre Piquer establece su montepío sin ningún ánimo de lucro y lo coloca bajo protección real. Esto quería decir que sustraía su monte de piedad a la jurisdicción eclesiástica. Si su nominación como Patronato Real estuvo en la clave del éxito del montepío, la independencia de su obra respecto a la Iglesia fue fuente de numerosas desavenencias con parroquias y conventos: sus cajitas de ánimas para el depósito de donativos hubo de instalarlas en casas y establecimientos particulares, ya que numerosos elementos del clero secular y regular le negaron su permiso para colocarlas en templos y oratorios.

Nuestro propósito en estas páginas es rastrear el hilo conductor de la lucha contra la usura en el mundo campesino desde el ángulo de la Iglesia, hilo conductor que discurre bajo diversos horizontes desde su nacimiento en plena sociedad gremial hasta los inicios de la época industrial.

Hemos detenido nuestra mirada en dos aragoneses singulares, Gerónimo Ardid y el padre Piquer, porque son dos figuras que, cada uno a su modo, nos muestran un abanico más amplio de la lucha contra la usura descubriéndonos cómo ésta pasó desde ámbitos religiosos a desarrollarse en los terrenos del Estado.

Gerónimo Ardid, de talante profundamente religioso¹⁶, pone todo su penetrante pensamiento en contra de la usura, gracias, sin duda, a lo aprendido en su infancia entre los campesinos de su pueblo natal, que se agrupaban en el pósito de su cofradía¹⁷. Sus experiencias infantiles fructificaron en un apoyo decidido al montepío mu-

¹⁶ La familia Ardid, familia adinerada, tuvo en la iglesia parroquial de Valdealgofra un lugar reservado de enterramiento, dicha familia costeó el retablo del altar del Santo Ángel, en el que figura el escudo de armas de la familia: una A formada por monedas (ardites) y a los lados dos leones y flores de lis.

nicipal de Zaragoza. Unos criterios adquiridos en un ámbito religioso se hacen fuente de energía para una organización civil.

El padre Piquer, enmarcado en unos parámetros de religiosidad puramente tradicional, acierta a unir la devoción a las almas del purgatorio, con la ayuda a los necesitados en el monte de piedad madrileño. Buen conocedor de lo arraigada que estaba en el alma popular la creencia de que las limosnas aceleraban la salida de las almas de los difuntos del purgatorio, no duda en poner tal convencimiento al servicio de su obra pía. Y lo hace situando el control de su obra fuera del control de la Iglesia. De alguna manera es un exponente anticipado de lo que desde la sociedad política se va a tratar de hacer en adelante: sustraer los pósitos nacidos en el seno de la comunidad cristiana al control de la Iglesia.

Aquella primera intuición de lucha contra la usura, nacida en ámbitos eclesiásticos, había prendido pronto en algunos municipios. La primera ley que ordenaba todo lo relativo a los pósitos es de 1584; por ella la administración y superior inspección de ellos quedaba en manos de los ayuntamientos y del Consejo de Castilla, si los montepíos eran municipales, y en manos de los fundadores y de los prelados en el caso de los eclesiásticos.

Los nuevos tiempos

En 1753 el Marqués de Campo Villar, Superintendente de los pósitos del Reino, ordenó que en la localidad en que no existieran pósitos se crearan. En 1792 el número de pósitos municipales era de 5.240 y los píos y particulares eran 2.833. Sumados sus fondos en metálico y tras un riguroso arqueo de sus granos, el montante total de todos los pósitos del Reino ascendía a 444.000,000 reales de vellón¹⁸.

La sociedad gremial fue puesta en crisis en la segunda mitad del siglo XVIII. Y los gremios van a ser los nuevos perdedores, dada su dificultad para adaptarse y competir con las nuevas modalidades económicas. Por concesión de la Corona, los gremios venían controlando todas las actividades productivas. Cuando la Corona intenta revitalizar la economía, descubre desconcertada que su política pone en peligro las instituciones que regulaban las actividades de los gremios y, por tanto, la situación económica de las personas en ellos agrupadas.

Por su parte, los liberales no se andan con tantos remilgos. Si bien están dispuestos a aceptar la existencia de los gremios en cuanto organizaciones benéficas, no están dispuestos a aceptar sus privilegios monopolísticos y reguladores del mercado¹⁹.

¹⁷ Su padre, Jerónimo Ardid, notario de Valdealgorfa, había asistido a las Cortes, reunidas en Monzón por Felipe II, para la jura de su hijo y presunto heredero Felipe III.

¹⁸ PARDO SASTRÓN, Salvador, *op. cit.*, p. 51.

¹⁹ Un decreto de las Cortes de Cádiz dice: «todos los españoles y extranjeros residentes en el país pueden establecer fábricas de todo tipo sin necesidad de permiso... y pueden practicar cualquier industria o comercio útil sin ser examinados por ningún gremio».

Las presiones sobre los pósitos por parte del poder civil fue en aumento. Una Real orden de 1790 imponía a todos los pósitos un cuartillo de real de vellón por fanega de grano. En 1799, con ocasión de la guerra con Francia, se ordena a todos los pósitos la aportación de la quinta parte de sus existencias para los gastos de guerra. Los pósitos eclesiásticos trataron de eludir este dictamen, pero el 7 de marzo de 1801 una orden terminante les da un plazo de siete días para que pongan a disposición de los Reales provisionistas del Ejército el total de sus haberes, si es necesario. Las guerras del siglo debilitaron totalmente los pósitos eclesiásticos y, poco a poco, los que lograron subsistir fueron pasando a manos municipales.

A lo largo del siglo XIX la sociedad entera va a experimentar una transformación continua, fruto del desarrollo del capitalismo. Todo va siendo sometido a la fuerza del mercado. La función reguladora que ejercían los pósitos rurales va siendo reemplazada por el mercado del crédito emergente, pero el desarrollo del sistema financiero en el mundo rural es lento tanto en el ámbito de las instituciones públicas como en las privadas de tipo cooperativo.

Los que disponían de un patrimonio significativo para avalar los préstamos necesarios para su explotación agraria podían conseguir tipos de interés más bajos, pero los que debían someterse a las redes de prestamistas locales se veían atrapados por tipos de interés más alto.

A esto habría que añadir la temporalidad de las cosechas. El ciclo de éstas marcaba el ritmo de los ingresos y gastos de los agricultores. La mayoría de ellos, que no podía retener parte de sus productos para sacarlos al mercado en el momento oportuno, veía devaluados sus precios al tener que vender en las épocas de gran oferta y bajos precios. Si a esto añadimos unas cosechas muy inciertas, la crisis estaba servida²⁰.

Pero hagamos un inciso para completar el marco. Unas nuevas fuerzas sociales entran en liza. Había sido durante el sexenio democrático (1868-1874) cuando el movimiento obrero, desvinculándose de los grupos burgueses, había comenzado a andar caminos propios, sobre todo a partir de la entrada de España en la I Internacional en 1870.

El anarquismo, con tres importantes focos en Barcelona, Andalucía y Zaragoza, tenía sus lugares privilegiados de desarrollo en la fábrica y el latifundio. En 1879 nace el Partido Socialista Obrero Español en una línea alejada del anarquismo. Pablo Iglesias, a pesar de ser hijo de un hortelano gallego de El Ferrol, centra su socialismo en señalar y denunciar la contradicción burguesía-proletariado, dando escasa importancia a los campesinos en el proceso de cambio social. En 1888 se constituye la UGT, integrándose al año siguiente en la II Internacional.

²⁰ AA. VV., «Aceite, carlismo y conservadurismo político. El Bajo Aragón durante el siglo XIX», *Al-Qannis*, n.º 5, Taller de Arqueología, Alcañiz, 1995. Adrián SHUBERT, *Historia social de España 1800-1990*, Nerea, Madrid, 1991.

Estos movimientos sociales emergentes encuentran un caldo de cultivo adecuado en el mundo obrero. También la condición del mundo agrario era deprimente. Oigamos a un autor de la época:

*Nosotros, que hemos viajado por una gran parte de España, que tantas sierras, tantos barrancos, tantas sendas hemos cruzado ¡cuántos pobres pastores, cuántos pobres labriegos hemos visto que sólo tenían en su zurrón unos mendrugos de pan de centeno duro, negro y de sabor desagradable, como único alimento para todo el día!*²¹.

La encíclica «*Rerum Novarum*», precedida de no pocas iniciativas de tipo social nacidas en el seno de la Iglesia, sobre todo fuera de España, fue una bocanada de aire fresco para un sector de cristianos también en nuestra patria, mientras que una porción del clero español iniciaba, a raíz de la encíclica, una campaña para pedir la conversión del papa, decantado, según su opinión, por el socialismo.

En realidad, en el seno de la Iglesia cundía una cierta sensación de desconcierto ante el tinte anticlerical con el que se presentaban los nuevos movimientos políticos y sindicales. Es más, llegó a cundir la opinión de que, si el mundo obrero se encontraba ya muy alejado de la Iglesia, era urgente que ésta acudiese al mundo rural con empuje redoblado.

Sumándose al movimiento desencadenado en España tras la encíclica de León XIII, un grupo de aragoneses inicia en 1903 la Liga Católica, que en 1904 pasa a denominarse Acción Social Católica. Al tercer año de su existencia, crea la Caja Obrera de Ahorros y Préstamos de la Inmaculada Concepción, con un capital de sólo 500 pesetas. Durante unos años la Acción Social Católica centró su principal actividad en el mundo obrero y ciudadano²².

Entidades de crédito

Los dirigentes de la A.S.C. comprenden que urge extender al mundo rural aragonés la obra comenzada en la ciudad. El Estado no era ignorante de la extrema fragilidad del pequeño agricultor. Baste recordar que entre 1886 y 1890 la Hacienda nacional había embargado 200.000 explotaciones agrarias. Se barajaban propuestas y propuestas, pero desde el Estado nada se hizo. El período que va de 1872 a 1919 es el de cuarenta y siete años de proyectos, informes y debates sin solución alguna. Mientras tanto las palabras del padre Vicent, «el labrador víctima de la plaga de los usureros que le chupan la poca vida que le queda, camina rápidamente hacia la ruina», prendieron en numerosas personas de la Iglesia.

²¹ MALLADA, Lucas, *Los males de la patria*, 1890.

²² *La Acción Social*. Revista, Mariano de PANO et alii, n.º 41. Zaragoza, mayo, 1925. Una colección completa de *La Acción Social* y de *La Paz Social* se encuentran en el archivo de la Acción Social Católica, c/ Don Jaime I, 33, pral., al que en la actualidad dedica una atención esmerada en su vida de jubilado, D. Alejandro de la Cal.

Pero antes de que se decidieran a salir a los núcleos rurales, los propios pueblos aragoneses se habían puesto a andar. La creación de Cajas de crédito venía ya siendo una realidad en algunos lugares de España. El V Congreso Católico de Burgos de 1899 se había caracterizado por atender sobre todo a la problemática agraria. Había concluido con la determinación de fomentar gremios de labradores «para que sus justas quejas sean oídas y satisfechas sus razonables reclamaciones». Insistió en la necesidad de crear pósitos, cajas rurales Raiffeisen y bancos agrícolas. Este Congreso tuvo tal resonancia, que Joaquín Costa, cotejando sus conclusiones con el manifiesto de la Cámara Agrícola del Alto Aragón de 1898, decía: «el programa del Congreso Católico de Burgos no es el del Congreso Católico de Burgos, ¡ese programa es nuestro!»²³.

Veníamos hablando de los pioneros de las Cajas de crédito rurales. En 1901 el zamorano Luis Chaves había recorrido su provincia explicando el llamado sistema Raiffeisen. Otros estudiosos del tema, como el padre Vicent, se acercaron también a su conocimiento. Incluso el marqués de Comillas manifestó un serio interés por este novedoso sistema de crédito, aunque las ideas del Marqués eran sumamente reaccionarias.

El origen de este tipo de institución de crédito estuvo en una aldea de Wesfalia en 1818. Friedrich Wilhelm Raiffeisen, luterano y de familia campesina, buscaba un sistema que remediara la descapitalización del agro. En su determinación encontró el apoyo del clero católico de su patria.

El sistema Raiffeisen estaba basado en la solidaridad ilimitada de todos los socios. La falta de bienes de los socios para garantizar el préstamo que recibían, quedaba resuelta desde el momento en que todos los socios de la entidad respondían por todos y con todos sus bienes. El lema que adoptaron era bien significativo: «Unos por otros y Dios por todos».

El ejemplo del zamorano cundió rápidamente en Navarra, donde el cura de Olite, Victoriano Flamarique, con el apoyo de Antonino Yoldi, profesor de sociología en el Seminario de Pamplona, creó en 1904 una Caja local con el sistema Raiffeisen. Y no sin dificultades. Pronto los ricos del pueblo comenzaron a decir que la responsabilidad ilimitada de los socios jugaba a favor de los que nada tenían y nada podían perder y que, si los pequeños propietarios accedían a más tierra en propiedad, automáticamente iban a subir los jornales al escasear los trabajadores disponibles para el trabajo en las grandes explotaciones.

El ejemplo navarro ganó adeptos en Aragón, donde se comenzó a adoptar el mismo modelo Raiffeisen, aunque matizado con alguna aportación de cuotas por parte de los socios. En 1905, aunque sin el nombre de Caja Rural, existía una caja po-

²³ Archivo Histórico Nacional, Sección de Diversos, Títulos y Familias, leg. 113. El texto aparece en un comentario manuscrito puesto por Costa al margen de un ejemplar del *Boletín del Consejo Nacional de las Corporaciones Católico-Obreras*, IV (1889).

pular de crédito en Torrellas. Ese mismo año los párrocos de Casbas²⁴ y Fuencalderas fundaron Cajas Rurales en sus pueblos y al año siguiente el párroco de Sesa y el notario José Palmés constituyeron en el pueblo un sindicato y una Caja. El párroco de Casbas, Julian Avellanas, comienza a recorrer los pueblos de la diócesis de Huesca dando a conocer su iniciativa; el de Fuencalderas recorrió la montaña de la Jacetania dando conferencias con el mismo fin²⁵.

La onda llegó a la diócesis de Zaragoza, de tal forma que en 1907 había ya seis Cajas y en octubre de 1909 eran ya al menos 28, en todo el territorio aragonés. La creación de Cajas anduvo muy ligada a la creación de sindicatos agrícolas con los que, en ocasiones, formaban un todo unitario.

En enero de 1906 el ministro D. Rafael Gasset promulga la Ley de Sindicatos Agrícolas. El padre Vicent, siempre atento, dijo de esta ley que era la más favorable a la agricultura desde tiempos de Felipe II. En 1909 la Acción Social Católica crea el Sindicato Central, al que en principio denominan Unión Diocesana de Asociaciones Agrícolas, que se integra en la Federación Agraria Aragonesa; nace una nueva entidad de crédito, la Caja Rural²⁶.

Desde 1906, el zaragozano D. Inocencio Jiménez venía insistiendo en la necesidad de que los curas, como oportuno complemento del ministerio parroquial, propagaran las ideas sociales, ilustrando la acción de sus feligreses, y encauzaran sus iniciativas para que los sindicatos agrícolas nacieran cristianos y vivieran robustos²⁷.

De la Junta de la Acción Social Católica, en 1906, a propuesta de su presidente D. Mariano de Pano, surgió la idea de celebrar una Asamblea de Obras Sociales católicas. Pronto se sumó a la idea Inocencio Jiménez y posteriormente el padre Vicent. Convocada por el Arzobispo de Zaragoza y celebrada entre el 16 y el 19 de octubre, a ella asistieron numerosos pueblos de Aragón representados por sus alcaldes, párrocos y concejales.

Los frutos de la Asamblea no se retardaron. El 3 de noviembre de 1906 escribía Inocencio Jiménez: «los curas rurales piden, y con razón, ayuda inmediata. Hacen falta propagandistas que les ayuden a orientar la opinión en cada localidad. Y hacen falta también hombres prácticos que acompañen a los propagandistas para fundar solidariamente esas Obras»²⁸. Pocos días después el pueblo de Ainzón era testigo del

²⁴ El cura de Casbas, Julian AVELLANAS, fue un personaje interesante y un luchador infatigable. Ver su libro *Respuesta de un cura campesino a un ministro de la Corona*, Huesca, 1923. Un ejemplar, en Biblioteca del Seminario Metropolitano, Zaragoza.

²⁵ ANDRÉS GALLEGO, José, *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España*, Espasa Universitaria, Madrid, 1984.

²⁶ ESTARÁN MOLINERO, José, *Catolicismo Social en Aragón (1870-1901)*, Zaragoza, 2001.

²⁷ JIMÉNEZ, Inocencio (seudónimo Le Soc), Revista *El Pilar* (Acción social. La Misión del día), n.º 1.188, año 24, mayo 26, Zaragoza, 1906.

²⁸ JIMÉNEZ, Inocencio (Le Soc), diario *El Noticiero* (Acción Social del Clero. Los frutos de la Asamblea), n.º 1.684, 3 noviembre, Zaragoza, 1906.

primer acto de propaganda que D. Inocencio Jiménez realizaba en pro de los sindicatos agrícolas y cajas rurales²⁹.

El mapa de Aragón se llenó de sindicatos agrícolas y cajas rurales, estas últimas en número inferior al de aquéllos, pero también numerosas. En 1916 el número de cajas rurales de Aragón se aproximaba al centenar.

Reflexión final

Hemos tratado de dar unas pinceladas que nos aproximasen a la realidad del compromiso de los cristianos en el tema de la lucha contra la usura en el mundo rural desde los tiempos de la baja Edad Media hasta los tiempos del llamado catolicismo social. Como toda obra humana, todo este proceso estuvo sin duda lleno de limitaciones. Con respecto al catolicismo social, algunos han hablado de él como de fracaso. Así la voluminosa obra de Domingo Benavides, *El fracaso social del catolicismo español*³⁰.

Sea la que sea la opinión final de los historiadores sobre el fenómeno del catolicismo social, lo que sí es digno de resaltar, por encima de las innegables limitaciones, es la cercanía de muchas personas de iglesia a los problemas concretos de la gente y la creatividad que los llevó, más allá de las puras lamentaciones, a comprometerse en acciones concretas para dar solución a los problemas. Supieron dejarse interpelar por la vida intentando sacar el cristianismo de las sacristías y promover acciones concretas que en algún momento y en algunos aspectos no carecieron ciertamente de ambigüedades.

Derrumbado el Antiguo Régimen, eran tiempos en los que las nuevas ideas empezaban a poner en cuestión la cerrada catolicidad en la que se quería encerrar a los sindicatos nacidos al amparo de la Iglesia. Un número significativo de dirigentes católicos, abiertos a los signos de los tiempos, lucharon denodadamente, aunque finalmente con muy poco éxito, por dotar de una mayor autonomía a las organizaciones nacidas en el seno de la Iglesia, lo cual supuso no pocas fricciones en el interior del movimiento católico³¹. En su descargo no podemos olvidar los tintes anticlericales con que habían surgido y se presentaban los nuevos movimientos sociales de la época, fruto por otra parte en alguna medida, de actitudes cerradas de la institución eclesíástica.

²⁹ GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, Vicente, *Aragón en la historia social de España (1871-1936)*, CAI, Zaragoza, 1986.

³⁰ BENAVIDES, Domingo, *El fracaso social del catolicismo español. Arboleya Martínez 1870-1951*, Nova Terra, Barcelona, 1973.

³¹ GUARC PÉREZ, J., *Militante*, Revista del Movimiento Rural Cristiano. Alfonso XI, 4, 6.º. Madrid. A partir del número 333, octubre de 2000, ha publicado una veintena de artículos sobre el Catolicismo Social que muestran las distintas sensibilidades de las personas protagonistas de aquel movimiento, especialmente en el mundo rural.

Sumando nuestra opinión a la de no pocos, creemos que, si el proceso hubiese tomado una orientación distinta y más abierta, quizás, y recalco lo de quizás, se hubiesen ahorrado a la Iglesia española posteriores consecuencias no deseadas. Nos referimos a la forma como se entendió la participación de los cristianos en la sociedad política. Claro que faltaban unos lustros para que se viera con claridad que el cristiano es a nivel personal como debe ejercer su compromiso político o sindical³². Compromiso al que el cristiano podrá llegar desde su propia vocación personal nacida, alimentada y discernida en el seno de su propia comunidad de fe.

Nuevos tiempos nos plantean nuevos desafíos. No ha desaparecido el lugar público para la Iglesia de nuestro tiempo, pero el lugar público de la Iglesia hoy, ya no es el Estado, ni la sociedad política, sino el seno de una sociedad civil y autónoma³³. El Concilio Vaticano II nos enseñó a respetar la distinción entre las actividades que los cristianos realizamos en nombre propio (aunque profundamente «almadas» por el Espíritu de Jesús) y «las que podamos llevar en nombre de la Iglesia en comunión con los pastores»³⁴.

Para nosotros queríamos, sin embargo, el compromiso con la vida que asumieron numerosos fieles y curas, como hemos podido ver, implicándose en los problemas de las gentes del mundo rural de su tiempo. Toda una llamada para nuestra Iglesia actual y para tantas personas con una tarea evangelizadora en este mundo rural en crisis, en el que vivimos. Este desafío requiere fortaleza renovada, confianza en la presencia del Señor, pero también creatividad.

Al fondo de todo esto, la Encarnación del Verbo y la urgente llamada del Espíritu a la propia encarnación.

³² SABIO ALCUTEN, Alberto, *Labrar democracia y sembrar sindicalismo. La Unión de Agricultores y Ganaderos de Aragón 1975-2000*, Zaragoza, 2001. El autor nos muestra (pp. 19 a 59) la participación de los militantes del movimiento JARC (Juventud de Acción Rural Católica) en el nacimiento del sindicato UAGA (Unión de Agricultores y Ganaderos de Aragón). Aquellos militantes cristianos (jóvenes y sacerdotes) tenían claro que el sindicalismo por el que luchaban junto con otros grupos y personas debía ser un sindicalismo no confesional. Esta participación de cristianos en el nacimiento de los sindicatos agrupados en COAG, se dio igualmente en otras regiones del Estado.

³³ CASANOVA, José, *Religiones públicas en el mundo moderno*, PPC. Madrid, 2000. Puesto que venimos hablando del mundo rural permítasenos señalar que José Casanova, autor al que aquí hacemos referencia y actualmente profesor universitario en Nueva York, nació, como Gerónimo Ardid, en el pueblo turolense de Valdealgofra.

³⁴ Vaticano II, «*Gaudium et Spes*», n.º 76.

FIGURAS DEL CRISTIANISMO EN ARAGÓN

Ramón Pignatelli, ¿un ilustrado?

Rev. Aragon. Teol. 16 (2002)

Luisa Marco Solá

«... Me siento algo cansado y no puedo escribirte mucho. Tú escríbeme siempre y acerca de todo lo que te interese en la escuela. Yo creo que te gusta la historia, como me gustaba a mí cuando tenía tu edad, porque se refiere a los hombres vivos, y todo lo que se refiere a los hombres, a cuantos más hombres sea posible, a todos los hombres del mundo en cuanto se unen entre ellos en sociedad y trabajan y luchan y se mejoran a sí mismos, no puede gustarte más que cualquier otra cosa. Pero, ¿es así? Te abrazo.

Antonio¹.

La Historia es, sin lugar a dudas, una de las disciplinas más vulnerables, si no la más, a los cambios en el contexto social o en las tendencias interpretativas. Desde instrumento del poder a justificación de las ideologías más irracionales, la investigación histórica ha venido caracterizándose por las variaciones más estruendosas en el análisis del hecho histórico, en principio inmutable. Pero lo cierto es que, aunque toda investigación que se precie debe presentarse como objetiva, como ya dijo Antoine Proust: *«la historia no tiene una esencia eterna, no es una idea platónica»*.

Paralelamente, ocurre lo mismo con los personajes históricos, cuya persona puede pasar sin reparos de la admiración a la crítica más feroz, o viceversa.

Pignatelli, en suma lógica, no sólo no escapa de esta manipulación sino que puede llegar a ser considerado uno de sus paradigmas más claros.

De este modo, la figura del canónigo ha fluctuado en sucesivos debates de ser considerado bandera del aragonesismo (véanse por ejemplo las palabras que le dedicó el Alcalde Corregidor de Zaragoza, D. Constancio López y Arruego, cuando se inauguró la estatua de Pignatelli en las inmediaciones del Canal: *«Os recomiendo, que no olvidéis jamás y que leguéis a vuestros hijos la memoria de este hombre. Ilustre por su cuna, eminente por su patriotismo, excelso por su amor al prójimo, respetable por su carácter, y digno por todos conceptos, de la eterna veneración de sus paisanos»*²)

¹ Carta a Delio Gramsci, fecha indeterminada, «Lettere dal carcere», en Antonio GRAMSCI, *Antología*, selección y traducción de Manuel Sacristán, México, Siglo XXI, 1977, p. 511, en P. RUIZ TORRES. «Política y ciencia de la Historia en la Universidad de Valencia entre 1868 y 1939», en C. FORCADELL e I. PEIRÓ (coords.), *Lecturas de la Historia. Nueve reflexiones sobre la historia de la Historiografía*, Institución «Fernando el Católico» (C. S. I. C.), Exma. Diputación de Zaragoza, Zaragoza, 2001.

² En A. LASIERRA. *Pignatelli: (ni inquisidor ni mujeriego)*, en la revista *Aragón*, febrero, de 1925, pp. 19-22.

a la crítica más feroz de sus actitudes y principios (como la que le dedica Casanova de Signalt, en sus *Memorias* [12 tomos publicados por primera vez en Leipzig de 1826 a 1828] que trataremos más adelante).

Así, si bien no nos cabe ninguna duda de que el canónigo Pignatelli fue y sigue siendo un personaje controvertido donde los haya, como bien sentenció F. Baras Escolá: «*Alegoría cívica de la aristocracia del Antiguo Régimen, primero, mascarón de proa del orden burgués, después, emblema del aragonesismo conservador o populista, más tarde, Pignatelli debe ser finalmente, objeto de análisis histórico*»³.

Uno de los debates más encendidos sobre la figura de Pignatelli (personaje polémico donde los haya) es el originado sobre la calificación del mismo como «ilustrado». Así, R. del Arco y Garay, en una visión comparada del mismo con el Conde de Aranda les dedica las siguientes palabras: «*Pignatelli y Aranda, muy tocados del altruismo que trajo consigo el enciclopedismo francés, dedicaron su atención preferente, siendo nobles por los cuatro costados, no a las fútiles disquisiciones genealógicas, no a las insípidas discusiones plagadas de retoricismo de su tiempo, sino a la protección del débil*»⁴.

A este respecto, hemos de tener en cuenta que el canónigo vivió en un momento en que las elites locales se veían imbuidas por este espíritu ilustrado, de tal manera que la comunión con estos principios se convertía en un medio de ascenso social al que Don Ramón, a veces a su pesar, tuvo que recurrir.

Entrando, en primer lugar, en consideraciones ideológicas, son varias las ocasiones en que Pignatelli se nos presenta como conocedor, cuando menos, de las doctrinas económicas de la Ilustración. A este respecto es una piedra de toque fundamental su participación en la Real Sociedad Económica Aragonesa de Amigos del País, de la que será Censor Perpetuo y cuyo lema «Florece fomentando» se le atribuye.

Este organismo, concebido como una reunión de los hombres más capacitados en cada capital de provincia para encabezar la cruzada económica que debía transformar el país, nacerá a emulación de la Vascongada de Amigos del País (1765) y de la entonces recientemente constituida Sociedad Matritense (1775). De igual manera, éstas habrían visto la luz siguiendo iguales pautas que en el extranjero, tal como Capmany se alegraba de observar: «*a vista del gran número de sociedades de ciudadanos de todos los estados a quienes sólo el amor al bien público y a la humanidad forman de pocos años a esta parte en todas las naciones de Euro-*

³ En F. BARAS ESCOLÁ, «Pignatelli (1734-1793). Notas para un recuerdo histórico», en la revista *Turia*, n.º 23, febrero de 1993, Zaragoza, pp. 25-41.

⁴ R. DEL ARCO Y GARAY, «Dos renovadores de antaño. El Conde de Aranda y Pignatelli», en *Nuestro Tiempo*, n.º 233, 1918.

pa. ¿Quién no se lisonjeará con fundadas esperanzas de que las obras que salen de estas fuentes tan respetables y de una multitud de escritores, animados todos de un mismo espíritu y cuyas obras respiran el mismo celo, deben de verificar bien presto la famosa República de Platón, ver pueblos filósofos gobernados por filósofos?»⁵. Esta imitación será incluso aconsejada por el promotor de las Sociedades Económicas en España, el Conde de Campomanes, procurador del Consejo Supremo de Castilla.

En esta misma línea, hemos de poner de relieve la notable influencia que tuvo la publicación de la obra de éste (don Pedro Rodríguez de Campomanes y Pérez de Sorribas, conde de Campomanes) *Discurso sobre el fomento de la Industria Popular* (Madrid, 1774)⁶, quien formula denuncias como la siguiente: «Sus mugeres é hijos carecen de ocupación y encerrados los vecinos en grandes ciudades y pueblos, viven a expensas de la caridad de los eclesiásticos y de otras personas: llenos de una lastimosa escasez, que no corresponde a la feracidad del suelo, y que no depende seguramente de la pereza de los naturales, sino de la constitución política...»⁷.

Animada por lo antedicho nacerá la Real Sociedad Aragonesa de Amigos del País, cuya fundación tiene lugar el 15 de marzo de 1776, siendo elegido presidente el Conde de Sástago. Tomará, asimismo, los estatutos de la Sociedad Matritense, lo que era habitual en estas sociedades, que además de compartir una casi total uniformidad en su constitución, recibían un ejemplar de los Estatutos de la Sociedad de Madrid enviados por el poder central antes de autorizarse su creación.

Los postulados de la sociedad, como en la generalidad de las Sociedades Económicas, tendrán como prioridad absoluta la agricultura (supremacía que le habían conferido los fisiócratas franceses), abordando la mejora de los cultivos, para lo cual propone estudios sobre la flora aragonesa y su aprovechamiento. A este respecto es ineludible mencionar el trabajo compuesto por Felipe Calleja acerca de las siembras y el cultivo de cáñamo.

Por otro lado, tocarán también la recuperación de los yacimientos mineros cedidos a extranjeros, extremo que quedará reflejado en palabras del canónigo

⁵ Discurso manuscrito de Capmany que se conserva en la Biblioteca de Cataluña, sobre el que ya llamó la atención P. VILAR en su artículo «L'obra de Capmany, model de mètode històric», *Bull. del Centre Excursionista de Catalunya*, XLIII (1933), en J. SARRAILH, *La España Ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1974.

⁶ Con estos precedentes partirá la orden de creación del Fiscal del Consejo de Castilla (Campomanes), siendo el Marqués de Ayerbe y el deán Juan Antonio Hernández Larrea los encargados de llevarla a cabo, para lo cual convocaron a las personalidades más relevantes del patriciado urbano, entre ellas Pignatelli.

En consecuencia, no sería iniciativa del canónigo la formación de la sociedad, como ya postulo F. Baras Escolá (BARAS ESCOLÁ, F., «Propuestas para una mirada histórica sobre Ramón Pignatelli», en *Ramón Pignatelli: Estudios en el homenaje de su bicentenario*, DGA).

⁷ RODRÍGUEZ CAMPOMANES, *Fomento de la industria popular*, Madrid, 1774, p. 73.

como sigue: «Los cautos alemanes y sagaces franceses que han disfrutado por tantos años las minas del cobalto y de alumbre, no dejando sino una triste memoria de nuestra ignorancia, despídanse para siempre de la Valle de Gistau y del partido de Alcañiz, pues ésta Sociedad hará ver, no solamente al Gobierno, sino al público, las utilidades que del trabajo de estas minas, y de otras de que abunda el reino, pueden sus patricios disfrutar»⁸.

De igual manera promoverán el fomento de la industria, importando para ello métodos utilizados en otras regiones (de igual manera que la Sociedad Vascongada se ocupaba de la metalurgia y la de Valencia de la industria de la seda), así como la extinción de las aduanas internas y proteccionismo comercial.

A continuación, sobre todo por deseo de Campomanes, la Sociedad de Zaragoza se interesará por los Gremios y la renovación de sus trasnochados estatutos.

Finalmente, hemos de reseñar que la beneficencia también ocupará un lugar destacado en el ideario de estos organismos, que la consideran humillante y contraproducente, frente a la enseñanza de un oficio, lo que permitiría a los humildes ganarse la vida honradamente.

Estos dos últimos extremos aparecen analizados por Pignatelli en un documento del archivo de la Real Sociedad titulado *Reparos al informe sobre hospicios solicitado por el Consejo* de la siguiente manera: «(...) la memoria que hace el Infante de los excelentes paños negros y bayetas de Zaragoza, cuyo tinte y buen tejido los hacía tan recomendables; de los Terciopelos, Damascos y Tafetanes, de ningún modo favorece la idea de establecer la fábrica de estos géneros en la Misericordia. Los famosos paños negros y bayetas eran tejidos de seda especialmente de carmesí, esos vestigios del siglo pasado (que no pueden mirarse sin dolor) (...) cuyo tinte era perfectísimo, no se trabajaron por cierto en la Misericordia, frutos fueron de la aplicación y habilidad de los Gremios que florecían aquellos tiempos en Zaragoza.

Bajo estos antecedentes, ¿quanto más fácil sería promover y levantar unos gremios decaídos que mantienen una gran parte de artífices en la ciudad, que pensar en establecer de nuevo aquellas antiguas fábricas en un Hospicio, cuyo principal instituto debe ser recoger y alimentar a los pobres inhábiles y desvalidos? (...)

Si se atiende seriamente al instituto de estas Casas de Piedad se hallará que siendo unos albergues en que se recogen y alimentan unas gentes desvalidas, que no tienen disposición para ganarse su comida, es del todo impropio pensar que en estas casas se establezcan fábricas de Lana, Seda y Lino, para cuyos artefactos casi de nada sirven los que hay recogidos en ellas, habiendo de buscar de fuera un gran

⁸ Transcripción de ARCO Y GARAY, «Dos renovadores de antaño, el Conde de Aranda y Pignatelli», *Nuestro Tiempo*, n.º 233 (1918).

numero de operarios, para cuya subsistencia hay que separar la mayor parte del producto de las fábricas; y se siguen a más de eso otros infinitos inconvenientes. Pero el que más repugna a la piedad cristiana es que un Hospicio dispuesto regularmente para la quietud, para el recogimiento y buena asistencia de sus moradores se haya de convertir en una Escuela de Artes y de Oficios, y en una Casa de Contratación y de tráfico, donde por la mucha concurrencia es difícil el buen orden. Esta sola circunstancia es capaz de retraer a las personas celosas y caritativas de aplicar sus limosnas al Hospicio (...) pues las limosnas son y deben ser el principal patrimonio de los pobres y de los Hospicios donde se recogen»⁹.

Encontramos aquí pues, por primera vez, un Pignatelli que se debate entre contradicciones al no ajustarse su ideario personal con aquel de las instituciones en que participa. Así, si bien comparte los postulados de la Sociedad en lo relativo a la necesaria recuperación y modernización de los Gremios como creadores de riqueza, rechaza la propuesta de establecer una industria en la Casa de Misericordia (aunque, sin embargo, sí se llevará a cabo la constitución de una manufactura en la Misericordia, como trataremos más adelante), que él mismo regía, aludiendo a un tipo de caridad de corte más cristiano, pues no hemos de olvidar que era sacerdote (lo que también le sirvió para promocionarse).

Con ocasión de la primera Junta de esta Real Sociedad, celebrada el 22 de marzo, el canónigo será el encargado de pronunciar el discurso inaugural. Este texto en ningún momento podría definirse como un programa económico propiamente, dando una predominancia absoluta a la retórica y al orgullo patriótico. Pese a ello, sí cuenta con una serie de postulados que nos permiten entrever el ideario ilustrado de la Sociedad Económica (a pesar de su escasa participación activa en la misma y que ésta siempre se adscribió a funciones meramente protocolarias, cesando por completo en 1781).

En sus palabras plantea ya la finalidad de estas Sociedades que pretendían, como hemos dicho, poner remedio a la penosa situación de la población española a través de reformas sociales y de planteamientos económicos que pasaban por la mayor creación de riqueza y la mejora de todas las ramas de la economía, pues, como dice: «*el empeño con que porfía se ha llegado a unir este número de socios, me hizo creer que no está extinguido en Aragón aquel amor a la patria de nuestros antepasados, y que a la misma nación que supo conquistar provincias y reinos no le son extrañas, y ama la Agricultura, Artes y Comercio*»¹⁰.

⁹ Archivo de la R. S. E. A. A. P., *Reparos al informe sobre hospicios solicitado por el Consejo*, signatura 1778 - / 108.

¹⁰ Transcripción de ARCO Y GARAY, *vid.*

Las soluciones a estos problemas se encuadraban dentro de políticas mercantilistas que pretendían consolidar el mercado interior con la supresión de aduanas interiores (a este respecto, algunos autores defienden que escribió un informe sobre la necesidad de eliminar la aduana de Cádiz que no habría llegado hasta nosotros) y proteccionismo frente a los productos extranjeros (*«podemos esperar que substituyendo a los derechos que devuelven los ingleses por las primeras materias de Reinos extraños que salen labradas de su nación, prohibición de extracción de las suyas hasta con pena de la vida, y de igual manejo que observan los franceses de prohibir la entrada de nuestros artefactos, aun el de gratificaciones sobre libertad de derechos a los que nos sacan las materias de que carecen y nos introducen las manufacturas que le sobran, haciéndonos cuasi sus colonos y vasallos; las nuevas providencias, establecimiento de esta Sociedad, y sin duda la protección que merecerá al gobierno, nos hará si no superiores, a lo menos en nada perjudicados en un ramo, tan inoportunamente»*¹¹). Estas propuestas vendrían además acompañadas de una tímida crítica a algunas de las realidades estructurales del momento, como la situación de los Gremios, de la que ya hemos hablado. Sin embargo, la totalidad de estas sociedades estuvieron muy mediatizadas por los intereses de los estamentos privilegiados, que además de constituir la base de estos organismos, se hallaban protegidos por una legislación que les privilegiaba, ejemplo de lo cual es el mismo Don Ramón.

Del entusiasmo por el nacimiento de esta Sociedad participará también el Conde de Aranda, con quien Pignatelli, además de compartir un mismo ideario, mantenía una fluida correspondencia.

Así, en la carta que éste dirige al canónigo con motivo de la fundación de la Real Sociedad le felicita con las siguientes palabras: *«El objeto no puede ser más conveniente, si, verdaderamente, se concertase a fin de adelantar el cultivo para facilitar la abundancia de los frutos de la tierra, la inversión de los que son propios al sustento en los artefactos para que su naturaleza los hace propios, y la salida de unos y de otros para beneficio de sus cultivadores y operarios»*¹², incidiendo luego en la importancia de que este fin primero no se viese desviado con el paso del tiempo, como a su parecer solía ocurrir.

Será esta Sociedad la que en 1784 cree la primera cátedra de Economía Civil y Comercio de España¹³, a cuyo titular don Lorenzo Normante¹⁴ defenderá la mis-

¹¹ Transcripción de ARCO Y GARAY, *vid.*

¹² Archivo de la R. S. E. A. A. P., signatura 1776-3 / 101, fecha 25/03/1776.

¹³ La Sociedad creó, además, las escuelas o cátedras de Hilar al Torno (1778), Agricultura (1778), Matemáticas (1780), Dibujo (1784), Flores a Mano (1784), Filosofía Moral (1785) y Derecho Público (1785), así como la Real Academia de Nobles y Bellas Artes de San Luis (1792), el Real Montepío de Labradores del Arzobispado de Zaragoza (1800) y la Caja de Ahorros de Zaragoza (1876), actual Ibercaja.

¹⁴ Todas las Sociedades de Amigos del País tuvieron noticia del suceso y apoyaron a la aragonesa. También en Francia se hicieron eco de lo ocurrido tal como lo relataba la Condesa de Montijo en una carta enviada al

ma con ocasión de las críticas vertidas por fray Diego de Cadiz contra sus enseñanzas¹⁵ (y las de la Real Sociedad, por consiguiente); todo ello insertado en el debate sobre la licitud de los préstamos con interés.

Lo cierto al respecto es que no existen pruebas de la participación personal del canónigo Pignatelli en tal polémica, pero sí conservamos el dictamen en que don Juan Antonio Hernández Pérez de Larrea defiende a Normante en nombre de la Sociedad con palabras sobre la útil labor de la escuela y su fundación: «*Haviendo los Amigos del País entendido que uno de los mayores beneficios que podrían hacerse al común y a los particulares sería proporcionarles el conocimiento de la verdadera felicidad pública, y de los medios seguros de cooperar a ella, trató de establecer una Cátedra de Economía Civil y Comercio a semejanza de la puesta en este mismo siglo en Nápoles bajo los auspicios de V.M. y con el correspondiente Real permiso abrió aula en Zaragoza el día 14 de octubre de 1784 confiando la enseñanza al socio D. Lorenzo Normante, Doctor en ambos Derechos y Abogado de los Reales Consejos, cuya generosa oferta había admitido V.M. (...)*»¹⁶.

En el mismo sentido, Pignatelli participará en el llamado Partido Aragonés, liderado por el Conde de Aranda, que presenta un planteamiento político censitario aristocrático que entroncaría con el ideario enciclopédico, y que, aunque obedece a la razón social de la Ilustración, nunca creyó en la burguesía como clase capaz de desarrollar un papel relevante en política. En palabras de Costa: «*Siempre será más noble y simpático, digamos también más artístico y bello, el espectáculo de un hombre que siendo prócer y potentado, consagra sus vigiliass a preparar la emancipación económica e intelectual de los humildes, emprendiendo una atrevida rectificación de la historia; que siendo militar impetuoso probado en batallas y sitios, acude a sofocar el motín con la persuasión y no con los cañones, y lucha temerariamente con el Rey y con la opinión porque no declaren una guerra de pasión y puramente quijotesca; que en su destierro de Épila, premio a su sinceridad y a su patriotismo (se refiere al Conde de Aranda), le sorprende la muerte proyectando acequias de riego y fundando escuelas; siempre será, repito, más hermosa la*

Abate Clement: «J'aurais souhaité qu'il (Estanislao de Lugo) vous eût donné connaissance en détail de l'affaire d'un missionnaire zélé mais peu éclairé, qui a troublé considérablement la ville de Saragosse au sujet des trois propositions défendues par un individu de la Société économique; comme cette affaire a fait grand bruit e prouve l'enthousiasme où porte le faus zèle ainsi que le fanatisme des jésuites, qui en ont fait leur propre affaire, le roi a été obligé de faire examiner le tout par une assemblée de personnes éclairées et dont on peut présumer que le missionnaire ne sera pas épargné». DE FRANÇOIS LOPEZ, en «Un sociodrama bajo el Antiguo Régimen», en el *Symposium de Ilustración Aragonesa* (1985, Zaragoza).

¹⁵ ANTONIO DOMÍNGUEZ ORTIZ, en su libro *La Economía y los Reaccionarios*, encuadra este episodio dentro del enfrentamiento entre doctrinas que era generalizado en el panorama económico de ese momento. FRANÇOIS LOPEZ, en su artículo «Un sociodrama bajo el Antiguo Régimen» (vid.), destaca este suceso como reflejo de la habitual solidaridad en la España contemporánea entre frailes, misioneros y las masas contra cualquier poder.

¹⁶ Archivo R. S. E. A. P., *Dictamen sobre las difamaciones realizadas por el padre Cádiz al discurso de Lorenzo Normante*, fecha 12-12-1786, signatura 1786-7 / 103.

figura de tal estadista y filántropo, que la del burgués que combate fieramente, con el brazo del Ejército, por el medro propio; y que tomando hipócritamente por bandera la causa del pueblo, llegado el momento excluye al pueblo del reparto, se le apropia lo suyo, le consume con sus locuras los últimos recursos, abusa de su inferioridad, secuestrándole cobardemente la voluntad delante de la urna electoral, y lo enfeuda y oprime y envilece y desangra»¹⁷.

Así, el Partido Aragonés se definiría, teóricamente, como una facción (entonces denominada *cábala*) militar nobiliaria partidaria de conceder mayor poder representativo a la aristocracia de alto rango (un grupo nobiliar pretendidamente «reformista») enfrentándose por tanto a la preeminencia de los denominados «golillas» (quienes decían caracterizarse por su comunión con la política de Carlos III).

No obstante, contrariamente a este planteamiento, el Partido no pasó de ser en la práctica un mero grupo de presión (colectivo que estaría más concretamente encuadrada en la figura de Aranda, y sus partidarios, y su interés por lograr un mayor poder en la Corte) que trató de lograr aumentar sus prerrogativas a través de esta pugna con los «golillas» y «manteístas»; siendo sus actuaciones en la práctica más acordes con la consecución de sus fines que con su ideología primitiva. Ejemplo de ello es que el mismo Pignatelli, de nuevo entre dos frentes, colaborará con el «golilla» Floridablanca en la política económica que éste siguió en Aragón¹⁸. A estas alturas ya podemos vislumbrar, pues, un Pignatelli cuya finalidad última se sitúa en su promoción social y política, como veremos.

En esta misma línea, el canónigo realizará notables incursiones, aunque no siempre exitosas, en el terreno de la política. De este modo, se baraja la posibilidad de que protagonizara sendos intentos fallidos de acceder a la presidencia del Consejo de Castilla y a la Secretaría del Estado, aunque este extremo no ha podido ser probado documentalmente. Sí que alcanzará, sin embargo, el cargo de protector del Canal Imperial en 1772, gracias al notable apoyo que le prestó su primo el Conde de Aranda. Igualmente participará en el Cabildo Metropolitano desde 1753, ocupará el cargo de Rector de la Universidad de Zaragoza en repetidas ocasiones (1762-1763, 1782-1783, 1783-1784, 1791-1792, 1792-1793) y regirá la Junta de Gobierno de la Casa de Misericordia desde 1764, como trataremos a continuación.

Así, en enero de 1764 tomará posesión del cargo de Regidor de la Sitiada, o Junta de Gobierno de la Sitiada, como ya hemos dicho. Ésta se definía como un centro destinado a reprimir la mendicidad y aquellos comportamientos, públicos o

¹⁷ EN ARCO Y GARAY (*vid.*).

¹⁸ A este respecto, ver la aportación de R. OLAECHEA y J. GÓMEZ ZORRAQUINO, en *Los Tiempos Dorados. Estudios sobre Ramón Pignatelli y la Ilustración*. G. PÉREZ Y G. REDONDO, coords.

privados, que atentasen contra la moralidad imperante, es decir, un instrumento capacitado para censurar las actitudes de las clases populares.

Hemos de tener en cuenta, en este punto, la importantísima proporción de mendigos y vagabundos existentes en España es esos momentos (y la incidencia que ello tenía en el aumento de la criminalidad), lo que vendría dado por el precario estado de la agricultura y la escasez de industrias. Esta era una realidad repetidamente denunciada por los Ilustrados, tal como relata Meléndez Valdés: «Los robos se han hecho tan familiares, tan escandalosos como entonces (a principios de siglo) lo fueron; la seguridad está tan vacilante; la autoridad de la justicia y sus depositarios va por tierra...; las provincias se oyen llenas de tropas de bandidos que entran por los pueblos con un arrojo increíble, baten las puertas de las casas, cual las de una plaza asaltada, con gruesos maderos; atormentan a los hombres, insultan la castidad de las mujeres, atropellan los templos y lugares santos, hieren a los sacerdotes y no hay género de maldad que no cometan. Aquí en la Corte, una insaciable disipación atiza todas las pasiones, persuade todos los excesos, disculpa y da valor hasta al mismo delito, y arrastra a codiciar y arrebatarse lo ajeno; todo lo amenaza, y con todo acabará»¹⁹.

La preferencia primera de la institución, que ya estaba concebida como centro de reclusión, durante su gobierno pasará por el saneamiento de la economía de la misma, con medidas encaminadas a reducir gastos y a fomentar como fuentes de ingresos las manufacturas y los ingresos taurinos²⁰, aunque, como ya hemos visto, Don Ramón hubo de llevar a cabo estas medidas no siempre por propia convicción sino por decisión de las instituciones en que participaba. Así, en el tiempo que duró su mandato, si bien no logró equilibrar el presupuesto del centro, sí sentó las bases para ello, tanto por la política de austeridad de gastos que impuso, la organización de la Sitiada en centro manufacturero (que además de dar oficio a los reclusos, debía dinamizar el sector textil zaragozano) y por la consecución para su labor de los bienes confiscados a los jesuitas expulsos (sentenciada en la Real Cédula de 14 de agosto de 1768).

Asimismo, planteará la finalidad del centro como encaminado a recluir a aquellos cuyos actos atentarán contra las «buenas costumbres», convirtiéndolo en una institución primordialmente represiva, muy en especial con las internas femeninas.

¹⁹ En J. SARRAILH. *La España Ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1974, p. 1974.

²⁰ No sería, sin embargo, iniciativa suya el construir la plaza de toros, puesto que dicha resolución fue tomada en 1761, muy anteriormente a que Don Ramón asumiese el gobierno de la institución. Su función al respecto se limitaría a llegar a un acuerdo con los propietarios de los terrenos donde se ubicaría y a firmar el contrato con el gremio de carpinteros. BARAS ESCOLÁ, F., «Propuestas para una mirada histórica sobre Ramón Pignatelli», en *Ramón Pignatelli: Estudios en el homenaje de su bicentenario*.

La interpretación de este empeño pasa por explicaciones variadas. No son pocos los que señalan como motivación la forma en que el canónigo vivía su propia sexualidad, siempre de manera reprimida y clandestina²¹. Esto sería lo que le llevaría a aplicar fuertes castigos a las internas (que en algunos casos rozaron la obsesión)²².

Sea como fuere, y dejando esto de lado, pues nos aparta de nuestros objetivos, no conviene olvidar que Don Ramón vivió en un momento en que la Contrarreforma tomaba posiciones en el ideario social. Así, también el canónigo se vería impregnado de este espíritu contrarreformista, que justificaba por motivos pedagógicos el privar a los individuos de su libertad en tanto que no se atuvieran a las normas socialmente impuestas y se entregasen a la «ociosidad». Pero por otro lado, este razonamiento nos podría remitir con idéntica facilidad al ideario ilustrado, pues ya Voltaire argumentaba que *«el hombre ha nacido para la acción... para el hombre no estar ocupado y no existir es la misma cosa»*.

En este mismo sentido, también se relegó la práctica de la limosna como sustento de los necesitados, pues la verdadera caridad consistiría en proporcionar al pobre los medios para dejar de serlo a través del trabajo. Sin embargo, como ya hemos visto, Don Ramón no se mostraba muy convencido de este planteamiento, siendo, pues, una iniciativa venida desde la Sociedad Económica que él habría de acatar.

De este modo, y teniendo en cuenta lo anterior, no sería demasiado aventurado suponer que el programa impuesto por Pignatelli pretendió el uso de la educación (un tipo de educación, evidentemente dirigido a las clases populares, pues

²¹ CASANOVA en sus *Memorias* escribe que escuchó de unos frailes lo siguiente acerca del canónigo: *«Ese buen padre tenía una costumbre invertebrada e invariable: era hacer arrojar cada mañana en los calabozos del Santo Oficio a las pobres criaturas que la víspera habían servido a sus pasatiempos terrestres. El santo hombre miraba sus crueles calaveradas como expiaciones necesarias; después se levantaba fresco y dispuesto, se bañaba, iba a confesarse, decía su misa y comía abundantemente; después de lo cual el diablo le llevaba nuevas víctimas. Tal era su régimen habitual»*.

Sin embargo, habría que relativizar la fiabilidad de este testimonio, pues en esos momentos un importante sector del clero regular era hostil a Pignatelli.

DE BARAS ESCOLÁ, F., «Propuestas para una mirada histórica sobre Ramón Pignatelli», en *Ramón Pignatelli: Estudios en el homenaje de su bicentenario*, I. B. «Ramón Pignatelli».

²² «A principios de 1774 Pignatelli observó que en los dormitorios de las internas las lámparas de aceite que iluminaban las estancias y que debían permanecer encendidas toda la noche —a fin de evitar que unas se acercaran a la cama de las otras— se apagaban antes de que entrase luz por las ventanas a primera hora de la mañana, de forma que durante un corto espacio de tiempo las salas quedaban en penumbra. Don Ramón creía que la cantidad de aceite que se entregaba como combustible era suficiente para que durase toda la noche y empezó a sospechar que las internas apagaban las lámparas “por malicia”. Para asegurarse, mandó hacer un experimento consistente en medir el tiempo que tardaban en quemarse dos onzas de aceite. Tras comprobar que duraban unas 15 horas, ordenó que se proporcionase a la celadora de cada dormitorio la cantidad de aceite proporcional a las horas en que no había luz natural y que se situasen las lámparas a una altura a la que no pudieran llegar las internas, protegiéndolas además con un farol». Igualmente de BARAS ESCOLÁ, F., «Propuestas para una mirada histórica sobre Ramón Pignatelli» (*vid.*).

no se tiene una concepción unitaria de la misma) como medio de alejar a las clases populares de la inactividad y la delincuencia.

Como consecuencia de lo anterior y también a tener en cuenta es el hecho de que la Casa de Misericordia se convirtió en una de las principales iniciativas industrializadoras de la región, encuadrada en un proceso generalizado en una proporción importante del territorio español que imponía una opción de modernización de la industria «desde arriba»²³.

Idénticos planteamientos autoritarios y correctivos marcarán su paso por el rectorado de la Universidad de Zaragoza, del que se hizo cargo en sucesivas ocasiones (1762-1763 / 1782-1783 / 1783-1784 / 1791-1792 / 1792-1793), donde el canónigo Mora²⁴ aplicará esta misma disciplina férrea a los alumnos, tal como narra el Conde de Sástago: «*hizo dóciles a la observancia de sus disposiciones a millares de jóvenes, quienes en el mero hecho de cursar la Universidad se creen libres de toda subordinación*»²⁵. Así, publicará un edicto en 1782 dirigido a los estudiantes donde presenta como su deber «*(...) el aprovechamiento de los estudios quietud y modestia con que deben haberse*»²⁶, regulando luego el comportamiento a seguir tanto dentro como fuera del recinto universitario.

Pignatelli se encuentra con una Universidad que, al igual que sus homólogas en otras ciudades españolas, se debate entre un estamento escolástico reacio a cualquier tipo de cambio y las reformas introducidas por Carlos III, que implican el intervencionismo estatal en la institución dentro de los cánones del Despotismo Ilustrado.

Asimismo, tendrá que enfrentarse con el Ayuntamiento de la ciudad en varios pleitos que, en todo caso, no pasarían de ser reflejo de la polémica que el propio Pignatelli mantenía con algunos de sus contemporáneos (en este caso, el Marqués de Ayerbe).

Sin embargo, resultará especialmente relevante su paso por la Universidad, además de por lo antedicho, por las ingentes aportaciones que realizó a la biblioteca de la institución, tanto mediante adquisiciones como con donativos personales.

²³ Sobre el funcionamiento de la Casa de Misericordia bajo la dirección de Pignatelli ver el estudio que le dedican BARAS Y MONTERO en *Los Tiempos Dorados. Estudios sobre Ramón Pignatelli y la Ilustración*. G. PEREZ G. REDONDO, coords.

²⁴ Este denominativo le viene dado por el hecho de que a los 9 años el papa Benedicto XIV le otorgase una dispensa para alcanzar el priorato de la Colegiata de Santa María la Mayor de Mora de Rubielos. A este mismo papa atribuyó el Conde de Sástago en su Elogio Fúnebre la conocida dedicatoria a Pignatelli: «*Tu has nacido para grandes empresas, tienes disposición para brillar y aún sobresalir en la Iglesia, en las Armas, en el Estado y en cualquier profesión que sigas*».

²⁵ Transcripción de BARAS ESCOLÁ, F., *Ramón Pignatelli: Estudios en el homenaje de su bicentenario*, I. B. «Ramón Pignatelli».

²⁶ En JIMÉNEZ CATALÁN y SINUÉS UBIOLA, *Historia de la Universidad de Zaragoza*, Zaragoza, 1924.

En este empeño podemos encontrar el ideal ilustrado de propagar la cultura, tal como lo definía Jovellanos: «*¿Es la instrucción pública el primer origen de la prosperidad social? Sin duda. Ésta es una verdad no bien reconocida todavía, o por lo menos no bien apreciada; pero es la verdad. La razón y la experiencia hablan en su apoyo. Las fuentes de la prosperidad social son muchas, pero todas nacen de un mismo origen, y este origen es la instrucción pública (...)*»²⁷. Sin embargo, por otro lado, debemos tener presente que el desempeño de cargos en la Universidad no era entendido en este tiempo como una vocación sino como un medio de ascenso social, visión esta posiblemente compartida por Pignatelli.

Resulta inevitable, por último, la mención al cargo de Protector de Canal Imperial que Pignatelli desempeñó (no sin ciertas dificultades, como señala un narrador anónimo en un documento de la Casa Ducal de Híjar: «(...) encuentra alguna oposición en los hacendados por pretender el Sr. Protector el seteno de lo que se puede regar, como de tierras que no han tenido riego, por cuya causa no se ha visto llegar el agua más allá de la Cartuja Baja como podían»²⁸) desde 1772. Este empeño debe ser encuadrado dentro de la política hidráulica llevada a cabo por los ilustrados españoles, que Elorza sintetiza en cuatro puntos:

— Reformas y mejoramiento de los sectores manufacturero, a través de las modernización de los Gremios, y agrícola, con la promulgación de una ley agraria y el impulso de una industria rural.

— Consecución de un mercado interior competente, a través de la mejora de las comunicaciones, obras públicas y el proteccionismo frente a los productos extranjeros.

— Reforma del sistema fiscal.

— Absolutismo monárquico articulado a través de un sistema de Consejos que actúa sobre una sociedad que se considera jerarquizada a partir de dos distinciones: «*trabajador frente a ocioso, y noble frente a plebeyo*»²⁹.

Pignatelli se incorpora pues a un empeño ya retomado por el Conde de Aranda en 1757, su principal impulsor, y cuyos precedentes se remontaban al siglo XVI, con una acequia desde Fontellas (Navarra) hasta los llanos de Pinseque.

Si bien no puede apuntarse con seguridad que el Canal conllevara una reforma agraria en la zona afectada, como indica Baras, sí se construyó con la finalidad

²⁷ JOVELLANOS, «Memoria sobre la educación pública», en J. SARRAILH, *La España Ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1974, p. 169.

²⁸ Archivo Histórico Provincial de Zaragoza, Casa Ducal de Híjar, sala III, leg. 32.

²⁹ ELORZA, A. «La ideología liberal en la Ilustración Española», Taurus, Madrid, 1970, pp. 27-40, en G. PÉREZ y G. REDONDO (Dirs.), *Los Tiempos Dorados. Estudios sobre Pignatelli y la Ilustración*, Gobierno de Aragón, Teruel, 1996.

de incrementar la productividad agrícola, y se procuró mejorar las condiciones de los préstamos al campesinado (con los derechos percibidos por el riego), a la vez que el riego revalorizaba las tierras.

Para concluir, pues, nos encontramos con un Pignatelli cuya ideología no permite una conclusión unívoca, por el contrario, la mayor parte de las veces parece contradictoria. Así, si bien sus postulados personales no siempre entroncaban con las teorías enciclopédicas, sí participó en instituciones y proyectos que sí lo hacían.

Sin embargo, al respecto hemos de tener en cuenta que en un momento en que estos postulados se imponían en las clases dominantes de la sociedad, de las que nuestro biografiado formaba parte (no debemos olvidar que pertenecía a una de las más ilustres familias aragonesas) y en las elites que dominaban los órganos de poder. Consecuentemente, creemos que la comunión con estas teorías se convirtió en un mecanismo de ascenso y promoción social al que Don Ramón se vio obligado a recurrir, a veces a su pesar, para lograr sus objetivos personales; actitud de la que participaron la mayor parte de los personajes relevantes de la época, como hemos visto al respecto del Partido Aragonés.



CICLO DE CONFERENCIAS
PROBLEMÁTICA SOCIAL
Y
PENSAMIENTO CRISTIANO

De Octubre a Abril,
Martes y Jueves a las 20.00 horas.

Centro de Estudios Sociales de
ACCION SOCIAL CATOLICA

"Asistencia libre y gratuita"

D. Jaime I, 33, Pral. Tel. 976 29 60 76 - Zaragoza

